theologische Charakter des Zeus

in Aeschylos' Prometheustrilogie.

Von

Heinrich Keck.

Glückstadt.
Würger & Eller.
1851.

Die nachstehende Abhandlung, aus dem diesjährigen Gymnasialprogramm von Glückstadt abgedruckt, wird hierdurch einem größeren Publikum übergeben, weil der darin behandelte Gegenstand seit einer Reihe von Jahren ein ungewöhnliches Interesse in der philologischen Welt erregt hat; wenn also durch diese Arbeit auch nur ein ganz weniges zur Lösung der schwebenden Frage beigetragen wird, so scheint der Abdruck gerechtfertigt. Andererseits aber möchte diese Abhandlung aus den engen Grenzen eines Programms dafür eine Entschuldigung entlehnen, daß manche Partien mit solcher Kürze und Gedrängtheit behandelt sind, daß einzelne Behauptungen, die hier des sehr wohl zu führenden Beweises entbehren müssen, zunächst vielleicht gar das Ansehen von Unbescheidenheit gewinnen. Möge dagegen die Versicherung stehen, daß kein Satz darin ohne sorgfältige Erwägung niedergeschrieben ist.

Glückstadt, Ostern 1851.

Der Verfasser.

Nachdem über des Aeschylos Gefesselten Prometheus die verschiedensten Meinungen verbreitet gewesen waren, deren Widersprüche dem Herantretenden Staunen erregen mußten, wie doch trotz der so klaren markigen Sprache dieser Dichtung die Ansichten über ihren Ideengehalt nach entgegengesetzten Seiten auseinandergehen konnten, hat endlich Schömann durch sein für die ganze Aeschylosliteratur epochemachendes Buch „des Aeschylos Gefesselter Prometheus, Greifswald 1844“ nicht nur eine Lösung des vielbesprochenen Räthsels im Wesentlichen gefunden, sondern thatsächlich auch die unendliche Verschiedenheit der früheren Meinungen erklärt. Diese nämlich ruhten auf Untersuchungen, welche die Tragödie Prometheus als ein für sich allein stehendes Ganzes faßten, aus welchem auf Plan und Anlage des Dichters geschlossen werden dürfe, und drängte sich dabei aus dem, was von Aeschylos' Weltanschauung anderweitig bekannt war, hier und dort ein unvermeidliches Bedenken auf, so glaubte man wohl für Widersprüche, die namentlich in religiösen Dingen der Dichter verschuldet habe, in allerlei ästhetischen oder politischen Rücksichten eine Entschuldigung finden. Man ließ dabei zu sehr außer Acht, daß, wie die Alten überhaupt die Tugend größerer Einheit und Kraftsammlung des Wirkens vor uns hierhin und dorthin gezogenen und leider nur allzu oft die Religiosität vom Leben abscheidenden Neueren voraus haben, so namentlich bei den durch Thaten des Arms und des Geistes am meisten Hervorragenden der Griechen eine starke und innige Frömmigkeit so sehr den Mittelpunkt oder vielmehr den tragenden und umfassenden Kreis aller Bestrebungen bildete, daß an ein Preisgeben ihrer religiösen Ueberzeugung, und sei es auch nur augenblicklich oder für die edelsten Zwecke, nie und nimmer gedacht werden darf: es gab eben für sie weder im Reiche der Kunst noch in dem des Politischen etwas Großes, das nicht von der Religion her den Stempel der Erhabenheit trüge. Und vollends beim Aeschylos, der, man möchte sagen, in Zungen redet von der Hoheit und Majestät der Götter, der so durchdrungen und begeistert ist von dem Glauben an den durch Leiden erziehenden Zeus, daß er wie ein Prophet stille Ergebung in seine weise Fügung predigt, bei ihm ist vollends eine Verleugnung des religiösen Glaubens um irgend welcher Rücksichten willen unmöglich, er kann, am allerwenigsten auf der Schaubühne, dem heiligen Grund des Dionysos, nicht so mit sich selbst in Widerspruch treten, daß er die Grundpfeiler seiner Gotteslehre irgend einmal niederrisse. Dieser Satz, mit Worten nicht zu erweisen, aber für eine liebevolle Versenkung in des Dichters Genius unmittelbar gewiß und unerschütterlich, muß für die Lösung des Prometheusräthsels Grundsatz und Ausgangspunkt sein; auf ihn haben schon früher bedeutende Männer hingewiesen, namentlich Klausen und unser verehrter Nitzsch,[1]) für die Betrachtung des Prometheus aber stellt sich zum ersten Male mit vollem Bewußtsein Schömann auf jenen Boden, von wo aus nach allen Seiten

---

[1]) Der erstere in seinen Theologumena Aeschyli, der letztere besonders in jenen akademischen Gelegenheitsschriften, die über das Tragische uns Schülern goldene Lehren brachten; z. B. index Scholarum. Sommer 1844, p. IV.

umsichtig urtheilend er nicht nur im Wesentlichen die Lösung des Räthsels gefunden, sondern, gleichwie ein strahlensammelnder und strahlenversendender Brennpunkt, auch für die Beantwortung untergeordneter hierher bezüglicher Fragen Weg und Art der weiteren Untersuchung gewiesen hat. Wer also, in der Behandlung der Prometheustrilogie ihm nachfolgend, dennoch jenen Boden verläßt, wie z. B. Herr Krügelstein, der in einer Jubilarschrift von 1845 jenem Kunstwerke wiederum allerlei polemische Tendenzen statt dichterischen Ideengehaltes unterschiebt, der scheint auf eingehendere Beachtung keine billigen Ansprüche zu haben. Auch der Besprechung einer anderen gleichfalls 1845 erschienenen Abhandlung sähen wir uns gern überhoben, um nicht gegen die einem großen Dahingeschiedenen schuldige Pietät zu verstoßen; aber gerade der gewichtige Name des Verfassers duldet hier keine schweigende Uebergehung. G. Hermann nämlich sprach in einer **Dissertatio de Prometheo Aeschyleo Lipsiæ** 1845 sein Urtheil über das Schömannsche Buch aus, und manche Punkte stellte erst er hierbei in das rechte Licht; gestoßen aber durch die stark christliche Färbung der dem Aeschylos vindicirten religiösen Ueberzeugung, vielleicht auch in Folge des Greisenalters weniger zu einer liebevoll eingehenden und dadurch fruchtbaren Beurtheilung geneigt, verwarf er die von Schömann ausgesprochene Lösung und stellte dagegen seinerseits die Theorie von einer bei Aeschylos anzunehmenden doppelten Gestalt des Zeus, einer mythologischen und einer rationellen, auf. Hierin aber sehen wir, bei wärmster Anerkennung der Größe Hermanns, nur eine Uebereilung des Unmuths, der, gewohnt aus dem reichsten und sichersten Gedächtnißschatze zu schöpfen, für jene Gelegenheitsschrift erneute Studien verschmähte; so schlagend ist jene Theorie durch Schömann in einer späteren Schrift **Vindiciæ Jovis Aeschylei (Greifswald** 1846), besonders p. 6—8, widerlegt worden, daß ihre Beseitigung, für Aeschylos wenigstens, schwerlich von Jemandem mehr geleugnet werden kann.

Dagegen haben manche von namhaften Männern erschienene Besprechungen des Schömannschen Werkes, auf seinen Standpunkt mit Liebe und Kunde eingehend, theils einiges von ihm unerledigt gebliebene ergänzt, theils innerhalb des von ihm gezogenen Kreises über verschiedene an sich wichtige aber im Verhältniß zum Ganzen untergeordnete Punkte Fragen angeregt, die bis dahin noch offen geblieben sind. Von solchen Besprechungen heben wir als besonders lehrreich und fruchtbar hervor: die von Rauchenstein in der Pädagog. Revue 1844, 7; die von Caesar in der Ztschr. f. Alterth. 3, № 41 u. flg. nebst der sich daran knüpfenden Auseinandersetzung zwischen Schömann und seinem Recensenten in derselben Ztschr. 4, № 111 u. flg.; endlich die von Bamberger im **Philol.** 2, p. 306 u. flg. Nach diesen Beurtheilungen, in deren Uebereinstimmung wir wohl die tüchtigsten Aeschyloskenner vertreten sehen dürfen, trifft Schömann allerdings der Vorwurf, in zu großer Liebe und Verehrung unserm Dichter die eigene fromme, christlich fromme Gesinnung geliehen und da, wo zwischen ihm und Aeschylos Harmonie des Gemütes war, so zu sagen völligen Gleichklang gehört zu haben.[2]) Und wenn Schömann, gegen diesen am stärksten von Hermann erhobenen Vorwurf sich vertheidigend, **Vindic.** p. 20 sagt: „allerdings kleide Aeschylos auch da, wo er mit dem Christenthum fast übereinstimme, seine Gefühle in eine andere und weniger geeignete Form, aber gerade weil diese Abweichung in der Form dem tieferen Verständniß geschadet habe, sei es nöthig gewesen, der Sache einen dem unsrigen sich nähernden Ausdruck zu geben" — so scheint darin die Form,

---

[2]) Siehe besonders Rauchenstein a. a. O. p. 49 und Caesar a. a. O. p. 341.

d. h. hier doch die Sprache, zu tief in ihrem Werth gestellt zu sein, als verhalte sie sich zu dem Gedankengehalt gleichgültig, etwa wie das Kleid zum Menschen, und es ist außer Acht gelassen, daß gerade darin ein wesentlicher Unterschied liegt, wenn Aeschylos dasselbe fühlt und in der Lapidarschrift seiner Gestaltenschöpfung ausdrückt, was wir Neueren so glücklich sind uns auch begrifflich und in Worten darstellen zu können. Aber lassen wir das, um so mehr, als den unserm Dichter von anderer Seite widerfahrenen Verketzerungen gegenüber jener Fehler als Tugend erscheint, jener Fehler, der von den bleibenden Verdiensten der Schömannschen Untersuchung hundertfach aufgewogen wird. Denn folgende Punkte dürfen wir als durch sie unumstößlich festgestellt betrachten: daß der Gefesselte Prometheus nur das Mittelstück einer Trilogie ist, in welcher die Lösung des Prometheus das Schlußstück bildete;[3]) daß auch in dieser Trilogie der Grundsatz der äschylischen Religiosität, daß Zeus der ewige gerechte allgewaltige Weltbeherrscher ist, das Geäder der ganzen Handlung gewesen sein muß; daß also in der Schlußtragödie kein des Zeus und des Prometheus unwürdiger Vertrag, sondern eine aus Ueberzeugung hervorgegangene Unterwerfung des letzteren unter den obersten Götterwillen enthalten gewesen ist; daß demnach im Mittelstück Prometheus Unrecht hat und daß unter den von ihm aufgezählten eignen Wohlthaten gegen die Menschen der Dichter absichtlich diejenigen Güter weggelassen hat, die ihm sonst als die höchsten gelten. Eine Hauptfrage aber, welche demnächst der Lösung dringend bedürftig und vielleicht auch fähig ist, scheint der von Caesar auf Grund einer älteren Dissenschen Vermuthung (Welcker Tril. p. 92) mit Umsicht und Scharfblick erörterte Zweifel zu sein, ob in der uns einzig erhaltenen mittleren Tragödie Zeus schon der erhabene Herrscher sei, als welcher er sonst bei Aeschylos erscheint, oder ob nicht vielmehr durch die ganze Trilogie hindurch die Entwicklung des Zeus zu seiner endlichen Vollkommenheit dargestellt worden sei. Diese Hauptfrage ist es, die wir als die dringlichste aus einer Menge hierher gehöriger herausgehoben und zu unparteiischer Erwägung uns vorgesetzt haben; denn die Schömannsche Entgegnung auf Caesars Erörterungen hat uns keineswegs befriedigt, andrerseits aber sind die letzteren zu wenig auf Beweise gestützt, zu sehr dabei auf den ästhetischen Eindruck Berufung eingelegt, als daß sie Anspruch darauf hätten, für die Entscheidung der Frage maßgebend zu sein.

Indem wir also zunächst den Probierstein der Gerechtigkeit des Zeus, Prometheus und seine That, ins Auge fassen, können wir nicht umhin, sogleich gegen eine Bezeichnung des Helden unserer Tragödie, die als unantastbar dazustehen scheint — mit solcher Uebereinstimmung haben die einsichtsvollsten Kenner der tragischen Poesie sie gebraucht — Einspruch zu erheben. Wenn nämlich Klausen a. a. O., Stuhr[4]), Schömann, alle oben genannten Beurtheiler von dem Werke des letzteren unsern Prometheus mit einer Sicherheit, als könne gar kein Zweifel daran aufkommen, einen Repräsentanten der Menschheit nennen; wenn selbst Nitzsch, der doch sonst zwischen Mythos und Allegorie so scharf scheidet,[5]) in dem Aeschylischen Prometheus einen mit dem Götheschen Faust vergleichbaren Vertreter der vor dem Höchsten nicht zurücktretenden menschlichen Begehrlichkeit, eine Personification des Menschengeistes sieht[6]): so

[3]) Bedürfte diese Welckersche Vermuthung noch sonst einer Bestätigung, so hat diese ja Franz geliefert durch die Auffindung der Didaskalie zu den Septem.

[4]) Religionssystem der Hellenen p. 77.

[5]) z. B. Vorrede zur Odyssee p. XIV.

[6]) index scholarum Ostern 1843, p. VII.

können wir troß aller Scheu und Befangenheit nicht umhin auszusprechen, daß einer solchen Bezeichnung nur eine gewisse Unklarheit, hervorgegangen aus dem uns Neueren eigenen Hang zur allegorisirenden Verflüchtigung alles Concreten, zu Grunde gelegen zu haben scheint. Denn in der Art wie Faust allerdings Repräsentant der Menschheit ist, als Einer aus der Gattung, ein typisches Vorbild für jeden Einzelnen, kann doch Prometheus es keinenfalls sein, denn er ist ja nicht Mensch; wäre jene Bezeichnung richtig, so müßte er es sein als mythische oder allegorische Figur, in welcher die wesentlichen Eigenschaften der Gattung, aller Zufälligkeiten entkleidet, zusammengebunden erschienen. Nun soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, daß der Schöpfer des Prometheusmythos — denn Mythen werden nur geschaffen, nicht erfunden — im Bilde des Empörers die Menschheit geschaut haben mag, obwohl ihm das Bewußtsein davon entschieden abzusprechen ist — denn hierin gerade besteht ja die Eigenthümlichkeit des Mythischen, daß es die Ahnung einer Wahrheit in Gestalten offenbart, während die Erkenntniß in Worten sich ausspricht —: soll aber der Dichter Aeschylos das ihm beigelegte klare Bewußtsein von der eigentlichen Bedeutung des Prometheus gehabt haben, so verwandelte sich diese mythische Figur für ihn in eine allegorische, und dieser durfte er alsdann keinen einzigen Characterzug beilegen, der nicht für das Bedeutete, die Menschheit, paßte. Ob nun Aeschylos überhaupt eine allegorische Figur zum Helden einer Tragödie habe machen können, darüber wollen wir nicht rechten, obwohl uns scheint, daß Allegorie den polarischen Gegensatz zur Poesie bildet; nur über den vorliegenden Fall soll nach bestimmten Merkzeichen entschieden werden. Wenn also der Dichter seinen Helden nirgend Titan, sondern überall Gott nennt im Gegensatz zu den Sterblichen (selbst im Munde des Kratos v. 37) und ihn als Verwandten der Olympischen Götter bezeichnet (v. 14), wenn er ihn an der Einrichtung des olympischen Staates theilnehmen läßt, ihn bei der Rettung der Menschheit zum Genossen des Okeanos macht (v. 332), wenn er ihm endlich die woher immer gekommene Gabe der Weissagung beilegt; so sind das Züge, die doch wahrlich Schömann nicht berechtigen, p. 45 seines Werkes zu sagen: „Prometheus repräsentirt die Menschheit, nicht freilich wie sie damals war, als sie zur Titanenzeit in thierischer Dumpfheit lebte, sondern die Menschheit in ihrer vollen Entfaltung, aber nur die auf sich gestellte und von den Göttern geschiedene Menschheit." So ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn Schömann anderswo, **Vind. p. 32**, von der typischen Bedeutung des Prometheus spricht, ja, ebendort p. 13, ihn als Gott bezeichnet, welcher der schwachen menschlichen Natur zu Hülfe gekommen sei. Dieses Schwanken des Ausdrucks beruht eben auf jener Unklarheit der Vorstellung. Die richtige Anschauung dünkt uns dagegen die, daß Aeschylos, nachdem die gläubige Phantasie der alten Hellenen den Prometheus als Verkörperung des berechnenden Verstandes, aber keineswegs bloß des menschlichen, sondern des Urverstandes,[7]) geschaffen hatte, durchdrungen von der Wahrhaftigkeit des Mythos in ihm den leibhaftigen Gott sah, die wirkliche von Leidenschaften bewegte Person, die zwar die Menschheit begünstigte und mit allen Verstandeskünsten verfocht, die aber ihm nimmermehr für einen Repräsentanten der Menschheit galt, ebensowenig wie Zeus ihm die Personification irgend einer philosophischen Idee vom Absoluten war.

Wird aber so im Prometheus eine wahrhafte Persönlichkeit anerkannt, so ist klar, daß damit auch, was Schömann für den Angelpunkt der Trilogie hält, das Verhältniß der Menschen zu der Gottheit, erst in die zweite Linie tritt, gleichsam als Spiegel und Abbild des Ver-

---

[7]) Welcker Trilog. p. 68.

hältnisses der Götter unter einander, und daß dagegen der Conflict zwischen Zeus und Prometheus, als zweier lebendigen Gottheiten, der eigentliche Mittelpunkt der Darstellung gewesen sein muß, so freilich, daß, wie Welcker Tril. p. 86 sich ausdrückt, die ganze Handlung unter Göttern sich ununterbrochen auf die Menschheit bezieht und insofern diese Trilogie **quoddam quasi prooemium omnis tragœdiæ,**[8]) die Tragödie κατ' ἐξοχήν ist. — Daß wir indessen trotz dieser Verschiebung der Schömannschen Auffassung mit dem Wesentlichen dessen, was er über das Verhältniß zwischen Göttern und Menschen sagt, einverstanden sein können, bedarf wohl keiner Auseinandersetzung; ja selbst in der Darstellung des Conflictes können wir mit ihm gehen, nur daß wir im Gegensatz zu seiner allegorisirenden Auflösung alles Concreten im Prometheus mehr die lebendige Gottheit anerkennen und hervorheben.

Es fragt sich also zunächst, worin für Aeschylos das Vergehen bestanden habe, das eine so furchtbare Bestrafung von Seiten des Zeus fand. Gewiß ist, daß Prometheus den Zeus an der Vertilgung des Menschengeschlechts gehindert hat, aber wodurch? Die Frage hat die verschiedensten Antworten, aber, wie uns dünkt, keine befriedigende gefunden. Denn was sich mehr und mehr als die Meinung der Urtheilsfähigen herauszustellen scheint, daß Zeus sich der durch Prometheus unterwiesenen und wenn auch nicht veredelten, so doch der Veredelung sich fähig zeigenden Menschheit nunmehr erbarmt habe und ein Verhältniß zu ihnen als das eines Herrschers zu Unterthanen eingegangen sei — diese Meinung tritt mit sich selber in einen unlösbaren Widerspruch, da sie den Zeus erheben will und ihn doch in sich selber so schwankend und uneins erscheinen läßt, daß er auf der einen Seite durch die Begnadigung der seinen Anforderungen doch noch lange nicht entsprechenden Menschheit eine unbegründete und seinem Wesen widersprechende Weichherzigkeit, auf der andern durch die Bestrafung seines ob auch widerwilligen Lehrers und Meisters eine entsetzliche Härte bezeigt. Die andre aber von Schömann p. 49 vorgebrachte Meinung, Zeus sei vielleicht hier durch eine von ihm selbst nicht erkannte Schranke seiner Macht, auf die ihn erst Prometheus aufmerksam gemacht habe, gebunden gewesen, läßt sich abgesehen von anderen später zu berührenden Schwierigkeiten nicht wohl mit v. 235 vereinigen, wo die Worte: „Ich aber wagt' es; ich entriß die Sterblichen dem Loos, zerschmettert einzugehn ins Höllenreich" unzweifelhaft auf eine That des Prometheus, nicht auf eine Belehrung hinweisen. Und durch diesen Vers[9]) wird ebenso Droysen's Hypothese widerlegt, als habe Prometheus die Vernichtung der Menschen hintertrieben durch die Weissagung, daß ein Nachkomme aus sterblichem Samen (Herakles) den Zeus vom Fluch des Kronos erlösen werde. Lesen wir aber an der angeführten Stelle, daß er gerade dieser That wegen seine Strafe erleide, und vergleichen wir damit v. 38, v. 82 u. flg., v. 107, v. 925 und viele andere, in welchen der Feuerraub als sein eigentliches Vergehen bezeichnet wird, so drängt sich unwillkürlich der Gedanke auf, gerade der Feuerraub sei jene That, wodurch er den Zeus wirklich an der Vertilgung der Menschen hinderte. Und da das Feuer ein Ehrenbesitz der vom Schicksal bevorzugten Götter (v. 30. 925), ihr mit Eifersucht bewachtes Kleinod (v. 7), da es die Waffe ist, womit Zeus seine Widersacher bändigt, da es später den Menschen aller Künste Lehrer wird, kurz da es, obwohl keineswegs als Symbol geistiger Erleuchtung zu deuten, in unserer Tragödie einen so bedeutenden Rang unter den äuße-

[8]) Worte von Nitzsch a. a. O. p. VII. — [9]) Die Citate aus dem Prometheus sind nach der Schömannschen, die aus den übrigen Tragödien nach der Wellauerschen Ausgabe bezeichnet.

ren Gütern einnimmt, so ist vielleicht die Vermuthung nicht zu gewagt, daß erst ein Orakelspruch d. h. eine Offenbarung der Themis „wer im Besitze des Feuers sei, der habe ein nicht zu raubendes Recht auf das Dasein“ den in Eigenwillen, vielleicht aus Herrschsucht auf die Rettung des Menschengeschlechts bedachten Prometheus zum Feuerraub bewogen habe. Wie dem aber auch sei, die Identität dieses Raubes und der Menschenrettung kann nach den Worten des Aeschylos nicht wohl geleugnet werden;[10]) Prometheus ist also nicht bloß dem Gebot des obersten Gottes, dessen Herrschaft er selbst hat gründen helfen, ungehorsam gewesen, sondern er hat auch den armseligen Menschen Gaben zugewandt, die vom Schicksal nur einer höhern Klasse von Wesen zugetheilt waren, d. h. er hat sich an dem Vorrecht der letzteren, welches eben ein wesentlicher Theil ihres Rechts ist, versündigt. Damit aber ist seine Schuld noch nicht völlig bezeichnet. Denn aus v. 331 sehen wir, daß Okeanos an seinem ganzen Wagniß theilgenommen hat, und doch ist dieser ohne Strafe geblieben, ja! er steht in so gutem Vernehmen mit Zeus, daß er von seiner Fürsprache für Prometheus sich großen Erfolg verspricht. Es muß also an des letzteren Vergehen sich noch eine Steigerung angeschlossen haben, auf die auch mannigfach hingewiesen ist. Während nämlich Okeanos, wie wir aus seinen Rathschlägen entnehmen können, nach jener That der Menschenrettung Buße that und Verzeihung erhielt, gefiel sich Prometheus in hochmüthigem Trotz gegen den Oberherrscher und war unfähig, sich der höhern Gewalt zu beugen, ja! statt sich selber zu erkennen, wie viel schwächer er sei als die Nothwendigkeit, die in der unwiderstehlichen Gewalt des Zeus für ihn dargestellt war, lästerte er mit frechen aber leeren und ohnmächtigen Worten den Bezwinger. Das sagt Okeanos v. 318: „Ein solches Handgeld wird der allzu prahlerisch Vorlauten Zunge stets, Prometheus, glaub's! zu theil;“ das sagt Hermes v. 964: „Ja freilich! solches Trotzes Selbstgefälligkeit Hat auch zuvor schon dich gelootst in dieses Leid.“ Was Wunder, daß Zeus wie den Atlas und den Typhon so auch ihn „aus seines Hochmuths Prahlereien schleuderte?“ Sehen wir nicht des Prometheus arge Selbstverblendung? Ihm hat seine Mutter Themis das Naturgesetz offenbart, daß in alle Ewigkeit List und Klugheit bestimmt sind, den Sieg über rohe trotzige Gewalt davon zu tragen (v. 212), und er macht von dieser Einsicht zum Nutzen Anderer Gebrauch; aber jetzt in seiner eignen Angelegenheit nimmt er darauf so wenig Rücksicht, daß er den Weg der Klugheit auch da noch verschmäht, als er durch die stärkere Gewalt sich angeschmiedet und seine Kraft in Ohnmacht verwandelt sieht, daß er die Vermittelung des Okeanos mit höhnenden Worten zurückweis't und eher das Unwahrscheinlichste zu glauben geneigt ist, als daß er sich der Nothwendigkeit unterwirft. Fürwahr, das ist nicht die stolze selbstbewußte Manneskraft, die sonst der Grieche bewundert, das ist nicht die Kraft, die versteht „wo schweigen noththut und ein zeitgemäßes Wort,“ und mit vollem Recht, mit voller Beistimmung des Zuschauers ruft ihm darum Okeanos v. 309 zu: „In Selbsterkenntniß pass' ein neues Wesen an“ und v. 335: „Weit besser gibst du deinen Nach-

[10]) Nur eine einzige Stelle spricht scheinbar gegen diese Identität, v. 252, wo Prometheus den Okeaniden gegenüber unter seinen Wohlthaten außer der Menschenrettung noch den Feuerraub aufzählt. Bedenken wir aber, daß die Okeaniden ja nicht wußten, wodurch er die Menschen errettet habe, und daß der Feuerraub neben dem Hauptzwecke noch eine andre wohlthätige Seite hatte, die Menschen nämlich zu bilden, so muß uns, bei der Annahme der Identität, jene scheinbare Trennung dennoch gerechtfertigt erscheinen.

barn weisen Rath, Als nun dir selber;" und aus dem Herzen spricht uns Hermes, wenn er dem Dulder sagt v. 980: „Gewinn' es, leerer Prahler, o gewinn's dir ab, Dem jetz'gen Unglück angemessen klug zu sein." Denn siehst du nicht, wie arg sich Prometheus an jenem von Themis ihm offenbarten Gesetze versündigt? — Wohl gibt es unter uns Neueren solche, die in jenem verblendeten eigenwilligen Trotze ein Wunder von moralischer Kraft, ein begeisterndes Vorbild heroischer Ausdauer sehen, und diesen werden vielleicht unsere Worte „altfränkisch" (v. 317) erscheinen; aber wollen wir auch nicht untersuchen, ob nicht gerade die größere Characterschwäche der Neueren übertriebene Anforderungen an die Kraft anderer stellt, so daß sie, des Urtheils verfehlend, in vermessenem Trotz bewunderungswürdige Tugend sieht, so wissen wir doch soviel gewiß, daß es dem in sich wirklich starken und darum maßhaltenden Griechen eine auf sittlicher Scheu vor seinen Schranken beruhende Lebensregel war: „Der Weise beugt sich fromm dem Unvermeidlichen" (v. 938) oder, was der verblendete Dulder sich selbst unzeitig zuruft: „Nothwendigkeit ist unbekämpfbar starker Kraft." Lassen wir es also vorläufig auch ganz dahingestellt, ob Zeus von Anfang her im Recht oder im Unrecht gegen Prometheus ist, und heben wir nur hervor, was unleugbar aus der Tragödie in die Augen springt, die viel größere Macht des Zeus, gegen die der Held ohnmächtig sich auflehnt, so löckt er jedenfalls wider den Stachel (**Pr.** 323. **Ag.** 1607) und wie Kassandra (**Ag.** 990) „knirscht er gleich einem des Joches ungewohnten Roß ins Gebiß und bäumt sich gegen die Zügel," und wir müssen also in seinem Benehmen eine Schuld sehen, die dem griechischen Zuschauer, wenn er auch mit innigem Mitleid die Qualen anschaute, dennoch ein heimliches Grauen vor der prahlerischen Vermessenheit und die Gewißheit einflößte, daß der Trotz gebrochen werden müsse. Dem Griechen erschien dieser selbstgefällige Trotz, der dem Prometheus mehrfach ausdrücklich vorgeworfen wird, (v. 1014. 1036. 1039) und der unleugbar sein Hauptcharacterzug ist,[11]) als *ὕβρις*, als Frevel. Denn hierdurch setzt er an die Stelle des ihm von Themis offenbarten Gesetzes, daß Gewalt der Klugheit weichen müsse, sein eignes Gutdünken; er will das Gesetz aufheben und seinen Eigenwillen dafür durchsetzen. Diesen Eigenwillen wirft ihm auch der Chor v. 531 deutlich als Fehler vor, während der Okeaniden eigene fromme Gesinnung, in der vorhergehenden Strophe ausgesprochen, den schönsten Gegensatz dazu bildet. So wird also durch die Handlung und durch ausdrückliche Worte das Bewußtsein in uns erweckt, hier sei eine zu bestrafende *ὕβρις*, und da der Frevel im Verlauf der Tragödie sich mehr und mehr steigert, sind wir vorbereitet und gefaßt auf das am Schluß eintretende furchtbare Geschick des Prometheus. Er versinkt unter gewaltigen Zuckungen der mit seinem Krampf sympathisirenden Natur; und wohl folgt dem Dulder das vollste tragische Mitleid, aber wir können Niemand anklagen, als ihn selbst, er leidet nicht unverdient, er stürzt hinab (indem wir seine gegen Zeus gerichteten Worte auf ihn anwenden) „durch seines eignen eitlen Sinns Berückungen." — Wenn also Schömann p. 10 flg. von der sittlichen Größe des Prometheus spricht,

[11]) Allerdings leugnet Prometheus selber v. 434 den Trotz, aber ist das jetzt nicht bloß ein neuer Beweis dafür, daß er mit sehenden Augen blind ist? Und wenn er für Jeden Mittel und Wege weiß, nur für sich selber nicht, wenn der Chor ihn v. 471 dem Arzte vergleicht, der seiner Krankheit kein Heilmittel findet, erinnert er da nicht um so erschütternder an jenen Mann, „der die großen Räthsel löst'te und an Macht der erste war" und der darnach „doch in solches Mißgeschickes Wogendrang gekommen war." —

von dem schmählichen Unrecht, das ihm zu widerfahren scheine nach dem Eindruck, den diese Tragödie für sich allein auf uns mache, so urtheilt er dies, wie wir meinen, nicht vom griechischen Standpunkt aus; von hier aus erschien Prometheus, bloß wie die vorliegende Tragödie ihn darstellt, keinenfalls (um nicht von sittlicher Größe zu sprechen) als maßhaltend und in Selbsterkenntniß besonnen.

Mehr aber noch als des starken Prometheus Schicksal ist vielleicht das der Io geeignet, uns Neuere, deren feineres Gefühl durch eine gegen Schwache und Hülflose verübte Härte nur um so mehr verletzt wird, völlig gegen den Zeus als einen grausamen Tyrannen einzunehmen; und wenn wir vollends von unsrer schönen germanischen Ansicht über die Hoheit des weiblichen Geschlechts und den heiligen Schatz wahrhafter Jungfräulichkeit ausgehen, so können wir in Io's Benehmen auch keine Spur von Schuld entdecken, die das von Zeus mittelbar über sie verhängte Schicksal auch nur einigermaßen zu rechtfertigen vermöchte. Und in der That hat jenes uns Deutschen inwohnende Gefühl selbst des großen Hermann Urtheil so irre zu leiten vermocht, daß er, der in der angeführten Dissertation Schömann gegenüber sonst immer die griechische Weltanschauung als Standpunkt der Beurtheilung hervorhebt, p. 8 behauptet: wir könnten Io nur unwillig bedauern, denn sie habe keine Sünde gethan, indem sie dem Zeus Widerstand leistete. Freilich ist ihm darin beizustimmen, daß von Besserungsplänen für die Menschheit, welche Zeus bei seinem Umgang mit sterblichen Weibern gehabt habe, bei Aeschylos überhaupt nichts und am allerwenigsten in unserer Tragödie zu entdecken sei, und wenn Schömann z. B. p. 62 in den Irren der Io ein vom Dichter gewolltes Symbol von der Rast- und Ruhelosigkeit des einmal an Gott zweifelnden und mit ihm zerfallenen Herzens sieht, so gilt hier gewiß das harte Scherzwort Hermanns von der „gewaltsamen Taufe der großen Heiden": dennoch aber mußte dem griechischen Zuschauer die Schuld der Io, wie sie bloß aus unserer Tragödie hervorgeht, gar nicht so gering erscheinen. — Denn dem Griechen waren seine Götter, obwohl über das menschliche Maß hinausgerückt, doch der menschlichen Natur ähnlich und von ihr ein Bild, sodaß die Leidenschaften, die an sich den Menschen nicht schändeten, ohne Bedenken auch den Göttern zugeschrieben wurden; und daß auch Aeschylos, so hoch und heilig ihm auch die Götter sind, an solchen Regungen ihrer Natur keinen Anstoß nimmt, das zeigt ja deutlich jener erhabene Chorgesang in den „Schutzflehenden," worin Zeus, der heilige, majestätische, zugleich als Befruchter der Io gefeiert wird. Dann aber war den Griechen das Verhältniß zwischen Göttern und Menschen kein Verhältniß der Liebe, wie wir Christen es ansehen (fehlt ihnen für diese Liebe doch sogar das Wort), sondern ein auf scharf abgegrenzten Rechten beruhendes, in welchem die Götter, denen nach Moirasatzung eben die größere Gewalt das größere Recht war, das ganze Sein der Menschen unbedingt für sich in Anspruch nehmen konnten, während es der letzteren heilige Pflicht war, sich rückhaltslos dem göttlichen Willen hinzugeben. Traf also eines Gottes Liebesblick ein sterbliches Weib, so lag darin für sie nur ein Glück; weigerte sie sich aber der Hingebung, wie es Io trotz der wiederkehrenden Traummahnungen that, „stieß sie des Zeus Hochzeitslager mit dem Fuße hinweg" (v. 634): so galt dieser jungfräuliche Stolz als ein die menschlichen Schranken verkennender Uebermuth, denn dem göttlichen Willen gegenüber ist der menschliche nichts. Und daß diese griechische Anschauung insbesondere die des Aeschylos war, läßt sich beweisen aus **Ag.** 1175—85, wo Kassandra mit dem Chor der Greise über ihr Verhältniß zu Apollon spricht. Da nämlich dort im Gegensatz zu den Worten „doch rang er drängend, brünstig mir von Liebesglut" der vorhergehende Vers

„Anfänglich schuf mir dieses Wort nur bange Scham" ein ängstliches eigenwilliges Streuben der Kassandra bezeichnen muß, so kann nur ein Tadel dieser jungfräulichen Sprödigkeit in der Entgegnung des Chors liegen: „Je mehr im Glücke, desto mehr prunkt jeder stolz." Wenn also hier in der sich weigernden Scham der Jungfrau ein stolzes Prunken gesehen wird, wie zu großes Wohlergehen es gebiert (des Uebermuths Mutter ist die Sättigung), so sind wir wohl zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß auch in der Prometheustragödie der Zuschauer den hartnäckigen Ungehorsam gegen die Winke des Zeus, wie er aus der eigenen Erzählung der Jo hervorgeht, dieser als eine durch Leiden zu sühnende Schuld anrechnete. Und wenn auch ihre Selbstüberhebung nicht so wie die des Prometheus ausdrücklich hervorgehoben ist, so fehlt es doch nicht an Hindeutungen, welche das Schicksal der Unglücklichen als selbstverschuldetes bezeichnen. Denn schon der Umstand, daß der Chor, obgleich von den Leiden der Jo mächtig erschüttert, doch mit keinem Wort Klagen oder Vorwürfe gegen den Zeus deshalb erhebt, sondern sich mit dem Gebete begnügt, daß ihnen nie ein Himmlischer in Liebe nahen möge, weis't uns darauf hin, Jo's Schicksal nicht als ein grausames Spiel des Zeus zu betrachten; aber zeugen nicht auch die Worte des Chors v. 908: „Denn ich wüßte nirgend Zeus' lenkenden Rath zu fliehen" von der willenlosen Ergebung der Jungfrauen, die jeden Versuch zum Widerstand als Thorheit und Sünde betrachten würde? und wird nicht dadurch gegen Jo mittelbar ein Tadel ausgesprochen, dessen unmittelbarer Ausdruck nur durch das unendliche Mitglied mit ihrer gebrochenen nicht in Prometheischem Starrsinn beharrenden Geschlechtsgenossin zurückgedrängt wird?

Haben wir demnach, uns in die griechische und namentlich äschylische Anschauung hineinversetzend, aus dem „Gef. Prometheus" allein eine Schuld des Helden sowohl wie der Jo nachgewiesen, so ist klar, nicht bloß wie ganz verfehlt die Richtung der früheren Erklärer gewesen ist, deren schärfster Ausdruck den Zeus mit dem christlichen Satan, den Prometheus mit dem leidenden Christus verglich, sondern wie falsch sogar Schömann p. 10—12 über den Eindruck urtheilt, den unsere Tragödie für sich allein mache „und also nach der Intention des Dichters auch zu machen bestimmt sei." Diesen Eindruck nämlich schildert er als den des allerschreiendsten, des allerempörendsten vom Prometheus erduldeten Unrechts; indem er aber aus der religiösen Haltung des Aeschylos und aus der Bedeutung des Mythos an sich folgert, daß die gesammte Trilogie das gerade Gegentheil, nämlich die gerechte Demüthigung des Empörers und die Feier der erhabenen weisen Regierung des Zeus, enthalten haben müsse, so scheint damit ein klaffender Riß zwischen das Mittel- und das Schlußstück gelegt zu sein, ein Riß, über welchen der Dichter den Zuschauer kaum hinüberzutragen vermöchte, und wenn er es vermöchte, doch nicht dürfte. Zwar urtheilt Schömann Ztschr. f. Alt. 4, p. 885 und ähnlich **Vind. p. 5**, darin eben zeige sich die wahre Kunst des Dichters, daß er verstanden habe in seinem Mittelstück den Zuschauer auf einen Standpunct zu stellen, von welchem aus dieser trotz seiner mitgebrachten andern Ueberzeugung dennoch nicht umhin konnte, auch mit der Seite des Unrechts und des Irrthums lebhaft zu sympathisiren, und zur Unterstützung führt Rauchenstein den Ausspruch A. W. Schlegels an, wornach der Gang der Trilogie überhaupt Satz, Gegensatz und Vermittelung sei. Indessen ist dieser mehr auf geistreicher Vermuthung als auf scharfsinniger Prüfung des vorhandenen Stoffes beruhende Ausspruch seitdem durch Franz' Auffindung der Didaskalie zur Trilogie „Lajos, Oedipus, Sieben gegen Theben" wenn nicht beseitigt, so doch bedeutend erschüttert; und wenn auch zugegeben wird, daß der Dichter im zweiten Drama, dem Gegensatz, Sympathien für den durch eigene Schuld untergehenden Helden erwecken durfte,

ja mußte, so durfte er doch nimmermehr, bloß um die Spannung zu erhöhen, innerhalb derselben Trilogie den Standpunkt der Beurtheilung so verschieben, daß, was in dem einen Drama für Unrecht und Frevel galt, in dem andern als Recht und Hochherzigkeit erschien. Ist aber solche Verschiebung, allzu sehr an das erinnernd, was wir in Ausgeburten moderner Poesie „Knalleffect" zu nennen pflegen, überhaupt für die Kunst unzulässig, so scheint insbesondere die griechische Kunst es nicht einmal zu dulden, daß das Einzelne erst vom Ganzen aus das nöthige Licht bekomme. Denn offenbar neigt sich diese, durchweg plastisch, überall mehr zur Hervorhebung des Einzelnen, des Individuellen, selbst auf Kosten der Gruppe; der feurige Schöpfungsdrang jener großen Alten ergießt überall in das Einzelne die Fülle individuellen Lebens, jedes steht für sich und bedarf kaum der Beziehung zum Ganzen. Daher denn die Nachfolger des Aeschylos den mehr auf religiösen als auf künstlerischen Motiven ruhenden trilogischen Zusammenhang auch ganz aufgaben. Indem wir somit den alten Satz, „wie spät die Griechen gelernt haben, ein Ganzes zu schaffen," hier bestätigt sehen, folgern wir daraus für das vorliegende Drama, daß in ihm schon der Standpunkt, den der Dichter im Ganzen einnimmt, hinlänglich angedeutet sein müsse; und wenn wir also mit Schömann von vornherein einverstanden sind, daß der Inhalt der Prometheustrilogie kein gotteslästerlicher gewesen sein kann, so glauben wir dem Begriff von äschylischer Kunst mehr als er genügt zu haben, indem wir in Prometheus wie in Io, sowie unser Mittelstück sie vorführt, eine unser Mitgefühl allerdings stark in Anspruch nehmende tragische Schuld nachzuweisen und damit auch den Schein der Grausamkeit von Zeus abzuwenden versuchten.

Dennoch fehlt viel, daß wir hiermit die Frage über die Entwicklung des Zeus für entschieden hielten. Denn durfte gleich der fromme begeisterte Dichter weder in Wirklichkeit noch dem Scheine nach dem obersten Gott geradezu böse Neigungen zuschreiben, durfte er ihn nicht (wie Caesar a. a. O. freilich für erlaubt hält) in einem gehässigen Licht erscheinen lassen, oder gar, wie Welcker p. 94 meint, in ihm „den verächtlichen und sittlich kleinen Character eines kalten Tyrannen" darstellen; so tritt doch, an und für sich betrachtet, der Gedanke von einer Vervollkommnung des Zeus ebensowenig, wie der anerkannt äschylische Glaube an die Entstehung der Götter aus einem dunklen Urgrunde, mit des Dichters Religiosität in Widerspruch. Schömann selber gibt Ztschr. f. Alterth. 4, p. 898 zu, daß manche sich in der That den Zeus als einen entwickelten gedacht haben, nur dürfe man diese Vorstellung dem Aeschylos doch nicht ohne Weiteres leihen. Gewiß nicht: aber zunächst kommt es doch darauf an, welche Vorstellung die größere Wahrscheinlichkeit für sich habe; denn bewiesen ist ja keineswegs die andere von Schömann als selbstverständlich betrachtete Meinung, daß Zeus sogleich vom Beginn seiner Herrschaft an der vollkommene Gott gewesen sei. Sehen wir, wie es sich damit verhalte.

Indem wir es als eine für das Verständniß des Aeschylos gleichgültige Frage dahingestellt sein lassen, ob der Mythos von der Dynastienfolge der Götter die auf Einen Schlag entsprungene Schöpfung des Volksgeistes oder ob er ein allmählig ausgedichteter oder endlich ein aus Lokalmythen zusammengeschmolzener sei, so steht jedenfalls fest, daß Aeschylos ihn als unerschütterliche Glaubenslehre auffaßt und daß ihm ein großer Gedanke daraus wenigstens entgegendämmert. Und eine solche Reihe von Zeugungen der Götter finden wir nicht bloß bei allen großen Dichtern der Griechen, sondern auch die abstrakt zu denken sich mühenden, dennoch aber meist in angeschauten Bildern spekulirenden Philosophen bis auf Anaxagoras können das

Dasein der Götter nicht anders erklären, als durch eine Stufenreihe von Wesen, die sich zu immer mehr energischem Leben steigere. So noch Parmenides,[12] nach welchem die unkörperliche und abstracte Genesis zuerst den Eros sich erdachte, und dieser alsdann, für die Griechen schon der leibhaftige Gott, durch weitere Zeugung den Uebergang zu individuellen Wesen vermittelte. Den Grund dieser vor Anaxagoras wohl allgemeinen Vorstellungsweise bezeichnet treffend und bündig Schömann p. 98 mit den Worten: „das Absolute mit dem Begriff der Persönlichkeit zu verbinden vermochte man nicht; das religiöse Bedürfniß verlangt aber einen persönlichen Gott, zu dem es beten könne." Gewiß, da liegt's. Die ewig untrennbare Einheit von Natur und Geist faßte der Grieche nicht: andererseits aber konnte weder die unbewußte nach dunklen Trieben wirkende Natur ihm als Gottheit genügen, noch auch der selbstbewußte göttliche Geist als Schöpfer der Materie gelten. So mußte die Sehnsucht nach Vermittelung dieses Zwiespalts den Denkenden zu der einzig möglichen Lösung drängen, aus dem dunkeln unbegreiflichen Urgrund durch eine Stufenreihe endlich die selbstbewußte lichtvolle Persönlichkeit sich befreien zu lassen. Freilich, daß solche Lösung nur eine scheinbare war und nur ein phantasiereiches Volk befriedigen konnte, welches alles unwillkürlich mit individuellem Leben beseelte, das leuchtet Jedem unter uns ein; daraus aber, daß diese Lösung eben nur eine scheinbare war, erklären sich die vielen auch bei Aeschylos sich findenden Widersprüche in Betreff Gäas und der Titanen, welche bald als freie Persönlichkeiten, bald als dunkle mit Nothwendigkeit wirkende Naturmächte erscheinen — natürlich, denn als Produkte von unpersönlichen Gewalten ermangelten sie selber des Bewußtseins, als Vorläufer aber und Eltern persönlicher Götter mußten sie selber in ein den Erzeugten gleichartiges Wesen umschlagen. Weiter aber, da jene Dynastienfolge also, ein verklärtes Spiegelbild des aus dem dunklen Traumleben zum Selbstbewußtsein sich zusammenraffenden griechischen Volksgeistes, im Wesentlichen die aus der Nothwendigkeit sich mehr und mehr herausarbeitende Freiheit der bewußten Person ist, so fragt sich, ob nach der Anschauung des schlichten Griechensinnes der aus den Umhüllungen sich befreiende und diese gleichsam niedertretende Geist in seiner höchsten Potenz, dem Zeus (Sich frei bewegen kann ja Niemand außer Zeus), nun sofort als Weltherrscher die ewigen Gesetze, nach welchen er selber geworden, zu den seinigen gemacht und nach ihnen regiert oder ob er im ersten Triumph der vollbewußten Persönlichkeit, jubelnd in Fülle der Kraft, die Nothwendigkeit verachtet und nach eigenem Gutdünken zu schalten versucht habe. Was ist nun — denn nach dem Bilde des Menschen sind ja die hellenischen Götter geschaffen — menschlicher und also wahrscheinlicher? Gewiß das letztere: die neu gewonnene Freiheit erprobt sich erst einmal als Willkür, ehe sie mit dem Vernunftgesetz sich zusammenschließt. Und so haben wir eine Ansicht gewonnen, die allerdings noch ziemlich allgemeiner Art und darum inhaltslos ist; sehen wir, ob sie oder die entgegengesetzte zum Religionssystem des Aeschylos besser paßt. Nur so kann sie mehr Inhalt bekommen.

Bekannt ist, daß Aeschylos, wie sein großer Zeit- und Geistesgenosse Pindaros, weder zu der Religion seines Volkes noch zu den sie und den Kultus bedingenden Mythen in einem streitenden Verhältniß stand, daß er vielmehr sein innig gläubiges Herz aus der Quelle der Gottesfurcht nährte, die das Griechenvolk zu Vorläufern des Christenthums befähigte. Theils aber ergoß er in die Figuren der alten Mythen seine große von kühnen und begeisterten Ge-

[12]) Plat. Symp. 178, B.

fühlen bis zum Uebermaß geschwängerte Seele, sodaß jene Gestalten, auf den ersten Anblick die wohlbekannten scheinend, ein neues üppig reiches Leben, überströmend von prophetischem Tiefsinn, annahmen; theils wählte er aus der Fülle der altehrwürdigen Ueberlieferungen geflissentlich diejenigen Bildungen aus, die mit seiner Anschauung von göttlicher Würde und Erhabenheit in zwanglosem Einklang waren. Nur darin unterschied er sich von Pindar, daß er gläubiger und ehrfurchtsvoller vor denjenigen Ueberlieferungen stand, welche des letzteren kühnerer Rationalismus, weil sie seinem Begriff von der Gottheit widersprachen, als „unglückselige Poetenerfindungen" verwarf. Solche Verwerfung litt des Aeschylos hochsinnige Pietät gegen die alten Religionslehrer seines Volkes nicht; andrerseits aber ist nicht zu denken, daß der fromme Dichter nicht Anstoß genommen haben sollte an der großen Zahl von Mythen, die, der Sichtung oder leisen Umbildung nicht fähig, dem Glauben an die heiligen und gerechten Götter geradezu hohnsprachen.[13]) Da nun der Gedanke einer allmähligen Veredlung der ganzen olympischen Götterwelt nahe liegen mußte, so ist es glaublich, daß Aeschylos diesen Gedanken als die einfachste Lösung jenes sonst nicht für ihn zu bewältigenden Widerspruches zwischen der Ehrfurcht vor den Göttern und der vor den Menschen aufgefaßt habe; denn so konnte er alles, was ihm irgend ein religiöses Bedenken erregte und dessen Wahrheit er doch nicht zu bezweifeln wagte, in die Zeit der noch unentwickelten Weltordnung verlegen. In dieser Vorzeit gedacht, mußten die an sich anstößigen Göttergeschichten für das religiöse Gefühl ebensowenig widerwärtig und verletzend sein, wie die Vorstellung von einem gewordenen und sich entwickelnden Zeus. Aber gerade in der vorliegenden Tragödie sind solche Geschichten enthalten; oder sollte die Entthronung des Kronos durch seinen Sohn, der furchtbare Zwiespalt zwischen zwei Göttern (denn daß Prometheus leibhaftiger Gott ist, kann nicht genug hervorgehoben werden) und anderes — sollte das alles sich dem Aeschylos leichter als dem Pindar mit der Vorstellung eines weisen und gerechten Götterregiments vereinigt haben? Nicht glaublich, zumal da wir aus Eum. 610 u. flg. wissen, daß die Fesselung des Kronos dem frommen Dichter nicht geringes Bedenken erregte. Wie also? steht nunmehr nicht die Frage bereits so, daß wir gegen Schömann die eigenen Waffen kehren und ihm sagen dürfen: „die Vorstellung von einem schon beim Regierungsantritt vollendeten Zeus dürfe dem Aeschylos doch nicht ohne Weiteres geliehen werden?" hat die entgegengesetzte Vorstellung nicht bereits die größere Wahrscheinlichkeit für sich?

Doch gehen wir näher auf die Tragödie Prometheus ein: vielleicht gelingt es, die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit zu erheben. Denn schon, was im Beginn des Dramas in die Augen fällt, scheint von Bedeutung für die schwebende Frage zu sein: daß nämlich als Diener des Zeus Gewalt und Kraft erscheinen, rohe gefühllose Dämonen, die sonst nirgend als Stützen des Zeusregiments auftreten, daß hingegen derjenigen beiden Götter, die sonst in ihrer lichtvollen Klarheit vorzüglich die Vermittler des allwaltenden Königs sind, Apollons und Athenens, in unserm Stück nicht die leiseste Erwähnung geschieht. Vergleichen wir nämlich hiermit das von Schömann p. 121 angeführte Fragment des Moschion, welches die Schilderung des frühesten unglückseligen Menschenlebens mit den Versen schließt: „es lag Gesetz und Recht Darnieder, und Gewalt nur thronte neben Zeus, Der Schwache war ein Fang und Fraß der Stärkeren"

[13]) Ein deutliches Beispiel von solcher Anstößigkeit gibt zu Anfang der Eumeniden der offenbar polemische Ausspruch, daß ohne Gewalt die eine Titanin der anderen im Besitz des delphischen Orakels gefolgt sei.

— so liegt die Vermuthung nahe, unser Dichter habe eben in der Absicht, Zeus' Regiment als ein noch unvollkommenes zu bezeichnen, statt Dike ihm Gewalt und Kraft zu Dienern gegeben. Vielleicht wird hier aber eingewandt, daß die Neuheit der Herrschaft noch solche Diener erfordere, daß der weise und gerechte Zeus jedoch zur rechten Zeit schon milder gesinnte an ihre Stelle zu setzen gewußt haben werde. Und mit diesem Einwande könnte auch vielleicht andern Bedenklichkeiten begegnet werden, z. B. der, daß von Gerechtigkeit und Weisheit des Zeus in unserer Tragödie nirgendwo die Rede ist, nur von seiner Unerbittlichkeit, seiner Strenge, seinem Zorn (v. 34. 150. 162. 182. 324. etc.), oder daß, während Hephästos seine Kunst verflucht, die ihn zwingt, einen verwandten Gott zu martern (v. 14. 45), Zeus diese ihn doch eben so nah angehende Verwandtschaft der Einrichtung seiner Herrschaft zum Opfer bringt. Ohne also zu untersuchen, ob nicht eben jener Einwand gewissermaßen schon eine Wandelbarkeit des höchsten Gottes zugibt, lassen wir gern die angeführten Bedenken fallen, denn es drängen sich bereits viel gewichtigere auf. Könnte nämlich jene Wandelbarkeit, wäre sie auch völlig erwiesen, noch immer als solche erklärt werden, die nicht in Zeus' eigenem Wesen, sondern in der Weltlage zur Zeit seiner Thronbesteigung ihren Grund hätte, so findet die gleiche Erklärung doch keinenfalls statt bei der Beurtheilung seines Verhältnisses zur Menschheit. Denn das steht nach unserer Tragödie fest, daß er die Absicht gehabt hat, der Sterblichen Geschlecht verschwinden zu lassen, und daß er, irgendwie gehindert, nachher seinen Plan aufgegeben hat. Nehmen wir dabei selbst die für Zeus günstigste Lösung des Räthsels, die Schömann und Bamberger versucht haben, als die richtige an, daß er, nach Prometheus' That die früher verkannte Entwickelungsfähigkeit der Menschen nunmehr einsehend, in göttlichem Erbarmen seinen früheren Beschluß aus freiem Willen zurückgenommen habe, so bleibt doch immer ein Mangel an Einsicht, der erst durch Erfahrung ergänzt werden mußte, zurück, ein Mangel, der mit dem Bilde des Herz und Nieren prüfenden Zeus, wie es sonst bei Aeschylos sich findet, nicht wohl vereinbar scheint. Und vollends war jenes Erbarmen, wie wir oben gesehen haben, ein unzeitiges; es könnte, da die Menschen seinen Anforderungen doch nicht entsprachen, nur für gutmüthige Schwäche gelten und diese paßt doch am allerwenigsten zu dem, aus welchem Grund auch immer, streng und unerbittlich auftretenden Herrscher, den unsere Tragödie schildert. Nein, diese Lösung leidet selbst an unlösbaren Widersprüchen. Nehmen wir dagegen, was uns schon oben das wahrscheinlichere dünkte, als richtig an, daß Zeus wirklich durch Prometheus gehindert sei an der Ausführung seines Vorhabens, daß er an eine ihm unüberwindliche Schranke seiner Macht, die ihm vorher verborgen gewesen, gestoßen sei, so kommen wir damit zu einer Untersuchung, die unserer Meinung nach sich um den Angelpunkt der ganzen Trilogie bewegt, zu der nämlich über Zeus' Verhältniß zur Moira.

Indem wir hierbei die beiden extremen Erklärungen der Moira, einerseits die von den Franzosen ausgegangene und von Schiller aufgenommene Ansicht von einem blind waltenden, die menschlichen Pläne zermalmenden und so die Willensfreiheit vernichtenden Schicksal, andrerseits die Herdersche Deutung von einem Verlauf der Dinge oder einer Verkettung von Ursachen,[14]) als unrichtig und durch die gründlichsten Untersuchungen beseitigt ansehen, halten wir

[14]) Eine treffliche historische Zusammenstellung der Ansichten vom Schicksal gibt die 2te Anmerkung der kleinen aber inhaltsschweren Schrift von Nägelsbach: de religionibus Orestiam Aeschyli continentibus.

es zwar für schwierig, ja unmöglich, einen Begriff, der selbst den Größten der Alten nicht recht klar zu sein scheint, den zu fassen sie mit aller Kraft des Geistes ringen, scharf und genau zu bezeichnen; da jedoch hier alles darauf ankömmt, dürfen wir einer wenigstens annähernden Umgrenzung desselben uns nicht entziehen. Und zwar springt Eines sofort in die Augen: daß die Moira kein persönliches Wesen ist. Schon der Name weis't darauf hin; denn unter diesem, der „Antheil" bedeutet, konnten sich die sinnlichen Griechen schwerlich eine Person vorstellen, sondern, wenn ja die ursprüngliche Beschränktheit der Bedeutung erweitert wurde, so konnte darunter nur der Inbegriff aller einzelnen Antheile, das der Welt im Ganzen beschiedene Theil, gewissermaßen also das Alles umflechtende Netz der Einzelbereiche des Handelns vorgestellt werden. Nirgends aber auch tritt die Moira als persönliches Wesen entschieden hervor. Denn wenn ihr Homer zuweilen das Beiwort „die schlimme," „die verderbliche" gibt oder sonst sie als eine in Dämmerung gehüllte Persönlichkeit erscheinen läßt, so ist dagegen die Menge von Stellen zu halten, wo trotz der lebendigen Sinnlichkeit des Dichters ihr weder Wille noch sonst irgend ein auf Persönlichkeit hindeutendes Attribut beigelegt wird, und so dürfen wir jene vereinzelten Ausdrücke wohl nur auf Rechnung einer von Mitempfindung übergewöhnlich gesteigerten und darum konkreter und sinnlicher als sonst anschauenden Dichterstimmung schieben und darin ebensowenig einen das Leben durchdringenden Glauben sehen, als wir etwa in dem Worte „das Schicksal will es," wenn uns Neueren beim Anblick einer tragischen Verwicklung ein solches entschlüpft, die Ueberzeugung von einer wollenden geheimnißvollen Macht ausgesprochen finden würden.[15]) Die Moira ist also keine selbstbewußte Gewalt und insofern an Hoheitsrang mit den Göttern gar nicht zu vergleichen; sie ist aber älter als alle, sie ist ewig, ihr gemäß sind die Götter erst geworden, und auch in der Gegenwart kann sich ihr keiner entziehen. Ist sie denn eine unbegreifliche absolute Vorbestimmung, die den freien Willen vernichtet? Gewiß nicht, bei solchem Glauben wäre alle Poesie und insonderheit das Drama unmöglich, denn in der alten sowohl wie in der neuen Tragödie, soweit in ihr wahrhafte Kunst ist, beruht *innerhalb der Grenzen der Handlung*, abgesehen von den fatalistischen, d. h. willkürlichen Vorbedingungen, alle Verwicklung und Lösung auf *freier Geistesthat, vernünftiger Nothwendigkeit*. Aber auch schon ein Homerisches Wort, wie dies: „die Menschen laden durch ihre eigenen Thorheiten *über das Geschick* oder *über das ihnen beschiedene hinaus* Leiden auf sich" spricht auf das bestimmteste den Glauben an einen durch die Moira nicht aufgehobenen freien Willen aus; die Moira des Einzelnen hat also da ihre Grenze, wo der Wille sich ungehindert entfaltet. Demnach ist sie nicht *absolute* Vorbestimmung; sie ist es nur, einmal insofern das Geschöpf sich nicht selber gemacht hat, sondern durch seine Vorbedingungen *auf einen bestimmten Platz des Handelns gestellt ist*, und zweitens, insofern an eine Bedingung, die der freie Wille eingeht, sich dann sofort auch die unentrinnbare Folge anknüpft. Wenn also die Moira, die unabänderliche, hier und dort einen dämonischen Character

[15]) Zu demselben Resultat kömmt *Schömann* p. 110. Wenn er dennoch in der Anmerkung zu Prom. 501 Moira als Person auffaßt, so beruht dies nur auf einer falschen Erklärung des Verses. Seine Auslegung nämlich von πέπρωται „hat sich bestimmt" ist darum unmöglich, weil die Grundbedeutung des Wortes „darreichen," keineswegs aber „bestimmen" im Sinn von movere, adducere ist. Auch muß das Wort κρᾶναι jedenfalls auf ein Vollbringen des Prometheus gehen, so daß er sagt, es sei ihm nicht beschieden, durch List sich selbst zu befreien. Vielleicht ist der Vers zu lesen: οὐ ταῦτα ταύτῃ μ' αἶσα πω τελεσφόρος κρᾶναι πέπρωται.

annimmt, so sehen wir darin nur die höchste Potenz, den energischen Ausdruck jener pandämonistischen Weltanschauung, die (vgl. Nitzsch Vorrede z. Odyss. p. XV) neben der konkreten polytheistischen sich bei den Griechen geltend machte und geltend machen mußte, weil ihre Götter geworden waren und es für sie demnach ein Jenseits gab. Die Moira wird also mehr vom Denken, als von der gestaltenden Phantasie erfaßt, darum tritt sie bei Homer so ganz in den Hintergrund gegen die lebendigen Götter; wo sie sich aber zeigt, ist sie in seiner ahnenden Speculation wesentlich dasselbe, was später die Stoiker, die Frische des unmittelbaren Bewußtseins freilich mit der Consequenz des abstracten Denkens tödtend, als Begriff der Εἱμαρμένη aufstellten: das Gewebe der in ihrem Ursprung unergründlichen im nothwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung thätigen Naturgesetze, die jedem Geschöpf seine Lebensbedingung d. h. den Platz seines Handelns und das Bereich seiner Freiheit (für die sinnliche Anschauung unendlich, für die Consequenz des Denkens gleich Null) anweisen und, als ewig unveränderlich, von Ewigkeit her angewiesen haben. Nur muß dabei das Naturgesetz im griechischen Sinne aufgefaßt werden. Wie nämlich dem griechischen Alterthum alles Geistige Blüte und Hervorbringung der Natur ist, so erscheinen ihm ihre Gesetze nicht bloß wiedergespiegelt im Gebiet des Geistigen, sondern (wie ja darauf alle Zeichendeutung beruht und darin auch der alte Streit zwischen physikalischer und ethischer Mythendeutung seine Versöhnung finden zu müssen scheint) sie selber wirken ins Uebersinnliche hinüber, so daß dasselbe Gesetz, welches aus der Pflanze gleichartige Kinder hervortreibt, im ethischen Gebiet aus einer Urschuld gleich abscheuliche Frevel wachsen läßt, oder dasselbe Recht, durch welches die sinnlichen Dinge im Gleichgewicht gehalten werden, im Menschenverkehr die Regel der Wiedervergeltung ist. Für uns sind solche Zusammenstellungen nur Bilder, für die Griechen waren sie Verhältnisse nothwendiger Wechselbedingung. Es gibt also, weil im Natürlichen, so im Geistigen eine unerbittliche Nothwendigkeit, deren Walten kein Gott und kein Mensch hemmen kann, im freien Willen aber steht die Wahl, so zu sagen, in welchem Geleise dieser Nothwendigkeit er sich bewegen will. Und so steht der Einzelne, durch die Vorbedingung seines Daseins auf einen bestimmten Platz gestellt, auch auf diesem in seinen Gelüsten mannigfach beschränkt und beengt; wo er gegen ein natürliches oder ethisches Gesetz verstößt, muß er die unabweisbaren Folgen tragen, und die Moira zeigt ihm ihren Drang und Zwang, das ist die ἀνάγκη.

Wenn wir also die Moira erklären als das Gewebe der für Götter wie für Menschen unabänderlichen, weil vor ihnen existirenden Naturgesetze, nach welchen Jedem sein Theil beschieden ist, so versteht es sich schon von selbst, daß wir diesen erst von den Philosophen klar gefaßten Begriff den großen Dichtern nur als eine hier mehr dort weniger in Dämmerung gehüllte Anschauung zuschreiben. Die allmählige Entfaltung dieses Begriffes war aber mit Nothwendigkeit durch den Glauben an gewordene Götter gegeben; je mehr die Speculation die Phantasie der Griechen überwältigte und zurückdrängte, um desto mehr mußte auch die Moira, der gleichsam seelische Gehalt des absoluten materiellen Urgrundes, den persönlichen Göttern gegenüber in den Vordergrund treten. Daher bei Homer die Götter alles, bei den Stoikern nichts bedeuten. Aeschylos aber, auf der Höhe des Griechenthums stehend, hegt einerseits den frömmsten Glauben an die gerecht und mächtig waltenden Götter, andrerseits kann er sich dem Gedanken an ihr Jenseits, an die auch für sie unabänderliche Moira, nicht entziehen; er sucht also in erhabener Anschauung beide zu versöhnen, indem er sie so identificirt, daß der Weltregierer Zeus, von dem die Gaben der unteren Götter wie Stralen von einer Sonne ausgehen, die

Moira nicht bloß durchaus kennt, sondern auch ihr gemäß und nimmer von ihr abweichend die Welt ordnet und Jedem sein beschiedenes Theil zuwendet. Daß Homer gegenüber dieser unendliche Fortschritt in der Gotterkenntniß bei Aeschylos wirklich vorhanden ist, geht unleugbar aus seinen Werken hervor. Denn sehen wir zunächst von der Prometheustrilogie ab, so ist in allen seinen Tragödien keine einzige Stelle zu finden, welche die Moira als eine über Zeus stehende Macht bezeichnete, sehr viele dagegen sprechen mit klaren Worten die Identität beider aus. So **Suppl.** 590 u. flg., wo Zeus als unter Niemandes Herrschaft stehend bezeichnet wird (v. 593 und 94 möchte wohl zu lesen sein: *πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαι· τί τῶνδ' οὐ Διὸς Φέρει Φρήν;*). Nach v. 658 richtet Zeus des Geschickes Wege nach uraltem Gesetze; v. 1032 heißt es: „was nach der Moira bestimmt ist, das geschieht“ und als Erklärung wird sogleich hinzugefügt: „denn Zeus' großer Gedanke ist nicht durch Nebenwege zu täuschen.“ Noch zwingender ist **Pers.** 102: *θεόθεν γὰρ κατὰ μοῖρ' ἐκράτησεν· τὸ παλαιόν* oder **Eum.** 370: *θεσμὸν τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν δοθέντα τέλεον* (vgl. **Pind. P.** 5, 76: *οὐ θεῶν ἄτερ· ἀλλὰ μοῖρά· τις ἆγεν* und **N.** 4, 61) oder **Eum.** 997: *Ζεὺς πανόπτας οὕτω μοῖρα τε συγκατέβα.* — Genug der einzelnen leicht zu vermehrenden Stellen: die angeführten sind beweisend genug. Oder sollen wir noch solche beibringen, welche dem Zeus Voraussicht in die Zukunft beilegen, die ohne Identität mit der Moira undenkbar wäre? oder sollen wir an die Orakel erinnern, deren vieldeutige, weil fast immer an eine Bedingung sich knüpfende oder vielmehr eine allgemeine Norm enthaltende Aussprüche doch nur als Ausflüsse der Moira gelten können, und deren Inhaber Apollon doch nach **Eum.** 19 seines Vaters Mund ist? — So steht es fest, daß Aeschylos sich Zeus, den gewordenen Gott, als Inhaber und Vollstrecker der vor ihm gewesenen ungeschaffenen Weltgesetze, die mit gleichem Bande der Nothwendigkeit Sinnliches und Uebersinnliches umfassen, dachte. Zeus lenkt nach ihnen Götter und Menschen; wenn er die letzteren straft, so läßt er damit nur dem Naturgesetze freien Lauf, aber diese sonst bewußtlose Gewalt ist durch ihn zur Dike erhoben. Er kann und will das hierdurch verhängte nicht abwenden; aber in gnädigem Wohlwollen (nicht in Liebe) verleiht er den Betenden, was nach der Moira der frommen Bitte als Göttergeschenk längst bestimmt ist (**Ch.** 458), oder wo die blinden schwachen Menschen aus dem rechten Geleise der Weltmoira herauskommen, da leitet er sie auf den Weg der Besonnenheit zurück, und das Mittel, wodurch er die bloß aus Irrthum sündigenden bessert, ist das Leiden (**Ag.** 168).

In diesen Hauptzügen fest und sicher gezeichnet, erscheint uns Zeus in allen andern Tragödien des Aeschylos. Im „Prometheus“ aber fällt sogleich in die Augen, daß er keine Kunde von der Moira hat. Denn um nicht seinen voreiligen Entschluß zur Vertilgung der Menschheit von neuem hervorzuheben, so kann bei einer unbefangenen Lesung des Dramas ganz unmöglich die Ueberzeugung ausbleiben, daß der Dichter den Zeus als seines Geschickes, seiner Lebensbedingung unkundig hat darstellen wollen. Spricht doch Prometheus v. 506 u. flg. nur darum so dunkel und ausweichend über das dem höchsten Gott bevorstehende Schicksal, damit nicht dieser, von fern es hörend, befähigt werde seinem Sturz zu entgehen. Erst als die Leiden der Io des gefesselten Helden Wuth auf das höchste gesteigert haben, erst da ist es psychologisch begründet, daß sein Geheimniß, dieser sonst vom glühenden Haß in den Tiefen der Seele bewahrte Schatz, halb und halb über die Lippen tritt und die Leidenschaft ihn fast um den einzigen Trost seines Hasses bringt. Ein Gott aber hört auch von fern, und so erscheint sogleich der Bote des Zeus, das Geheimniß, von dem jener prahlt, zu erpressen; er soll offenbaren, welche Ehe den Zeus mit seinem Sturz bedrohe. Mit Trotz aber waffnet sich Pro-

metheus gegen jene Zumuthung; mit riesiger Kraft weigert er sich, doch zugleich mit grauenvoller Verblendung höhnt er den mächtigern Gegner, und ohne sein Geheimniß weiter zu offenbaren, versinkt er. Bei solchem Hergange die Ausrede zu versuchen, wie Schömann gethan hat, Zeus wisse doch vielleicht das Geheimniß und er prüfe nur des Prometheus Starrsinn, muß jedem Unbefangenen unstatthaft erscheinen; fürwahr! hätte Schömann recht, so stände es traurig um die Kunst des Aeschylos, denn er hätte die Zuhörer in der schauerlichsten Spannung über einen gar nicht vorhandenen Conflict gehalten, er hätte sie — wie Caesar hart aber richtig bemerkt — geradezu geäfft. Daß also Zeus seiner Moira unkundig ist in dieser Tragödie, bedarf keines Beweises mehr, und es leuchtet ein, in welchen schneidenden Gegensatz diese Darstellung tritt zu dem Bilde des Weltregenten, wie wir es nach den übrigen Tragödien des Dichters oben kurz gezeichnet haben.[16])

Denn mit der Kunde seiner Lebensbedingung muß dem Zeus doch wohl die Kunde des Weltgesetzes überhaupt fehlen. Schömann zwar meint p. 38: „alles andere, worüber Zeus herrsche, habe seine Moira, und diese sei ihm offenbar; was aber außer dem ihm zugefallenen Gebiet liege, das sei ihm dunkel, und es sei deswegen nicht unmöglich, daß er auch die Grenzen seines Gebiets nicht immer gleich Anfangs klar erkenne, und wie weit er gehen dürfe, und was seine Moira sei, erst lernen müsse.“ Indem wir hierbei die in den letzten Worten schon indirekt zugegebene Entwicklung des Zeus unberücksichtigt lassen und die Stelle nur darauf ansehen, ob die hier gesetzte Unterscheidung zwischen der dunklen eignen und der offenbaren fremden Moira zur Lösung des berührten Widerspruches etwas beitragen könne, so ist allerdings zuzugeben, daß Zeus weder hier noch sonst bei Aeschylos als allmächtig erscheint, Leben z. B. kann er, selbst ein Produkt des unerforschlichen Lebensquells, nicht schaffen (Eum. 619); daß aber seine eigene Moira ihm nicht klar sein sollte, während er die Moira alles ihm unterworfenen kennte, das kann nie und nimmer eingeräumt werden. Was ist denn das Gebiet des Zeus anders, als der Inbegriff alles unter seiner Herrschaft stehenden? und wenn er von diesem jedes einzelne so kennt, daß er Bedingung und Bereich desselben weiß, dann sollte er nicht wissen, wo sein Gebiet aufhöre? Kennt denn ein König die Ausdehnung seines Reiches nach allen Seiten, ohne von den Grenzen desselben zu wissen? oder kann von einem „Etwas“ die Rede sein, ohne das „Andere“? — Damit aber Niemand einwende, es werde hier zu abstrakt gesprochen über Dinge, die der Dichter konkret angeschaut habe, so soll an einem Beispiel die Unklarheit der Schömannschen Auffassung nachgewiesen werden. Wenn nämlich Schömann p. 49, wo er von der durch Prometheus gehinderten Menschenvertilgung spricht, für seine Erklärung, daß Zeus hier einen Augenblick die Schranke seiner Macht verkannt habe, sich auf seine oben angeführten Worte beruft, so widerlegt gerade dieser Fall ihn selber auf das schlagendste. Denn war dem Zeus die Moira von allem ihm unterworfenen kund, so muß dies doch auch von dem ihm unterworfenen Menschengeschlecht gelten; er mußte also wissen, daß dieses ein ewiges Recht auf sein Fortbestehen habe, und konnte folglich keinen Augenblick an die Vertilgung desselben denken, wenigstens in diesem Punkte konnte seine eigne Moira ihm nicht

[16]) Diesen Gegensatz erkennt auch Nägelsbach a. a. O. p. 32 u. 33 an, aber er hätte nicht den Schluß ziehen sollen, daß Aeschylos, der tiefsinnigste Denker, über den Angelpunkt seiner Weltanschauung mit sich selber so uneins sei, daß er sich geradezu widerspreche. Viel näher doch lag der Gedanke, daß der Dichter nur darum hier den Zeus soviel niedriger stelle als sonst, weil es hier eben seine großartige Aufgabe war, die Entwicklung des Zeus und des Kosmos darzustellen.

unklar sein. Genug des Beweises, daß die eigne Moira des Zeus und die seiner Unterthanen identisch sind; ist also in unsrer Tragödie eingestandener und erwiesener Maßen Zeus über die eignen Schranken in Unkunde, so schließen wir daraus mit Fug und Recht, daß ihm die Moira überhaupt dunkel, daß diese etwas über ihm stehendes ist, vor dem er zittert, und damit ist der Widerspruch gegen die Auffassung in den andern Tragödien erwiesen.

Dieser Widerspruch aber gipfelt sich darin, daß jenes dem Zeus verborgene Geheimniß von Prometheus, einem geringeren Gotte, gewußt wird. Denn was zur Erklärung dafür Schömann p. 111 sagt: „es sei zu bedenken, daß am Bewußtsein des Weltgesetzes und somit auch an der Kunde des Bevorstehenden alle Götter, nur in verschiedenem Maße', Antheil haben" — das ist für unsere Tragödie insofern richtig, als hier jeder der Götter nicht mehr und nicht weniger davon weiß, als was ihm Themis offenbart hat; im schärfsten und bewußten Gegensatz steht aber dies zu den andern äschylischen Werken, in welchen die Idee des Monotheismus sichtlich schon soweit zum Durchbruch gekommen ist, daß jeder der unteren Götter Amt und Gaben nur von Zeus hat, diesem aber auch alles kund ist.

Kommen wir nunmehr zu dem Inhalt jenes besprochenen Geheimnisses, vor dem Zeus erzittert, so wird der Riß zwischen der vorliegenden und den übrigen Tragödien des Aeschylos noch größer: nach jener ist Zeus nicht einmal mit Nothwendigkeit ewig. Denn es droht ihm Entthronung durch einen Sohn, der mächtiger sein wird als er selbst. Ueberblicken wir nämlich die Reihe von Aussprüchen des Prometheus über seines Widersachers Fall (v. 167 u. flg. 187 u. flg. 258. 516. 737. 752. 887. 920. 938), in welchen wir ähnlich wie in den Weissagungen Kassandras die unvergleichliche Kunst des Aeschylos, mit dem steigenden Pathos heller und heller das Geheimnißvolle hervortreten zu lassen, bewundern, so ist allerdings nicht zu verkennen, daß in ihnen mancherlei Widersprechendes ist, wie das Schömann p. 22 und 23 einleuchtend dargethan hat. Prometheus erscheint darin keineswegs als der absolut allwissende — wie könnt' er auch als solcher der Held einer Tragödie sein? — was er von der Zukunft weiß, ist nur Offenbarung seiner Mutter Themis, und auf dies Wissen trotzig pochend, deutet er, der von ungeheuren Leidenschaften ergriffene, seinen Wünschen gemäß das nur bedingt bevorstehende mehr und mehr als unvermeidlich, bis er, auf der Höhe seines Trotzes angelangt, aber auch nicht eher (v. 920 und 938), den Sturz des Zeus als sicher bevorstehend verkündigt. So liegt es auf der Hand, daß, was sich widersprechendes in seinen Drohungen findet, psychologisch erklärt werden muß; ebenso leuchtet ein, daß, wenn wir oben den Begriff der Moira richtig erfaßt haben; der Sturz des Zeus gar nicht als absolut unvermeidlich, sondern nur als unter einer Bedingung eintretend gedacht sein kann. Andrerseits aber läßt sich in jenen Aussprüchen trotz alles Schwankens dennoch ein fester Kern erfassen: die Moirabestimmung nämlich, daß Zeus, wenn er eine gewisse Ehe schließe, sich einen Sohn erzeugen werde, der ihn vom Throne stürze. Diesen Kern muß selbst Schömann zugeben, so sehr er sich auch dagegen zu streuben scheint; was er aber p. 55 als Deutung anführt, den Gedanken oder die Ahnung, daß, wenn der Menschengeist nicht mit den Göttern im Bunde sei und wenn auf Erden Gottlosigkeit und Frevel walte, die Götter wenigstens aus diesem Theil ihres Reiches verdrängt und dann auch kaum des Olymps mehr sicher seien — dagegen ist nicht bloß als eine übermäßig symbolisirende, sondern auch als eine unklare und nur zur kleineren Hälfte congruente Deutung Einspruch zu erheben. Denn diese geistreiche Verflüchtigung übernebelt allerdings den Theil der Moirafügung, daß Zeus möglicher Weise ein Stück seiner Herrschaft verlieren werde, den Theil

aber berührt sie gar nicht, daß ein stärkerer von ihm erzeugter Sohn statt seiner alsdann den Thron einnehmen solle.[17]) So müssen wir von dieser allzu modernen Deutung uns abwenden; die rechte Erklärung aber scheint so nahe zu liegen, daß nur dies uns wundert, wie sie so lange habe übersehen werden können. Denn versenken wir uns in den Glauben des Aeschylos an jene Potenzirung der selbstbewußten freien Persönlichkeit aus einem dunkeln bewußtlosen Urgrunde, so können wir uns der sich aufdrängenden Frage nicht erwehren, ob denn diese Potenzirung mit Zeus ihr Ende erreicht habe? welche Bürgschaft uns für solchen Abschluß gegeben sei? Muß uns nicht im Geiste des Aeschylos die Besorgniß kommen: ebensowie Kronos den Uranos und Zeus den Kronos vom Throne gestoßen, so wird auch dieser letzte König sich wieder einen mächtigeren Empörer zeugen? Ist da mit Nothwendigkeit irgend ein Abschluß gesetzt? oder wird nicht vielmehr jene Steigerung in alle Ewigkeit gehen? Uns zeigt sich nirgend ein Ruhepunkt, wie viel weniger der vollendende Schlußstein, es sei denn, daß im Fortschritt der Potenzirung die höchste und freieste Persönlichkeit aus eignem Entschluß mit der ewigen Moira sich zusammenschließt; dann, aber auch nur dann haben wir eine Gewähr, daß die Herrschaft dieser Persönlichkeit in niemals irrenden Bahnen wandeln, daß sie ewig sein wird. Die Identität aber von Zeus und Moira wird in unserer Tragödie noch keineswegs als vorhanden angenommen; mit dieser Trennung beider steht also jene Weissagung in einfachem und nothwendigem Zusammenhang. Aber wir können noch weiter gehen und aus Aeschylos selber unserer Meinung Beweise herbeibringen, die ihr einigen Anspruch auf Sicherheit geben.

Denn haben wir nicht vom Fluch des Kronos gehört? sollte der, wie für unser Ohr bisher, so für des Aeschylos schaffenden Genius ins Leere verhallt sein? Und doch knüpft Prometheus v. 890 den Sturz des Zeus unmittelbar an den Fluch, den Kronos ausstieß, da er von seinem uralten Thron herabgeworfen wurde, jenes Ereigniß ist des Fluches Inhalt: aber was er geflucht hat, was kann es auch anders sein als das von der **lex talionis** gebotene, daß ebenso Zeus aus seiner Herrschaft geschleudert werde? Nach unserer Tragödie sitzt Kronos noch ungelöst im Tartaros, sein Fluch ist also noch lebendig; denn dieser ist dem Dichter kein bloßes Gedankending, es ist die furchtbare Erinys, die **Sept.** 70 angerufen wird: „O Zeus und Erde, und ihr Schützer dieser Stadt, Du Fluch des Vaters in Erinys' grauser Macht." Mit der ängstlichsten Sorgfalt, ja selbst mit Gewalt suchte der Grieche das Aussprechen des Fluches zu vermeiden (vgl. **Ag.** 228); denn er enthält die Bestätigung, daß ein ewiges unverbrüchliches Gesetz der weltumfassenden Moira gebrochen ist und dieser Bruch in nothwendiger Kette sich Heilung erzeugen muß durch gleichen Eingriff in die Lebensbedingung und das Bereich des Sünders. Der Dichter Aeschylos aber, überall konkretes Leben zu sehen so sehr geneigt, daß er solches unwillkürlich selbst da schaut, wo nach seinem theologischen System Bewußtlosigkeit vorhanden ist, erblickt jener Rache Träger und Vollstrecker in den Erinyen, den mehr dämonischen als göttlichen Gewalten, die zwischen freier Persönlichkeit und bewußtloser Noth-

[17]) Vollends unbefriedigend ist, was Schömann in seiner Nachdichtung des Gelösten Pr. dahin bezügliches sagt v. 774 u. flg.: „Und jene Schicksalsfügung, deren Kunde du Als deiner Rettung sichres Unterpfand bewahrt, Sie war's für dich; doch anders als du selbst gedacht. Dir weiter dies zu deuten ist nicht an der Zeit. Denn vieles ist, was selbst der Götter Augen nicht durchschauen mögen als allein der höchste Zeus." — Darnach wäre also ein vollständiges Mysterium, dessen Verständniß dem Zuschauer nicht beschieden ist, der Nerv des Drama's. —

wendigkeit schwanken (daher er sie **Eum.** 987 Νυκτὸς παῖδες ἄπαιδες nennt). Sie sind ihm die unerbittlichen Mächte der verletzten Moira, durch Rache die Wunden heilend, gleichwie er, dieser negativen Seite entsprechend, die Gewalten des in ruhiger unerschütterter Hoheit fortwirkenden Weltgesetzes in den ebenso der Freiheit untheilhaftigen aber doch dämonisch persönlichen Mören anschaut. So erscheinen diese **Ch.** 304; so treten **Eum.** 165 die Erinyen als Rächerinnen der uralten Mören auf, ja v. 919 rufen die ersteren diese als ihre von derselben Mutter gebornen Schwestern an und setzen sich also zu ihnen in das für die Griechen innigste Verwandtschafts-verhältniß. Vollends aber werden beide, die ja auch nur verschiedene Seiten desselben Wesens sind, identificirt, indem die Erinyen selbst als Eumeniden, d. h. als wohlthätige dämonische Verkörperung der im ethischen wie im physikalischen Gebiet durchwirkenden Weltordnung, erscheinen. Und hiernach ist klar, was jene Stelle unserer Tragödie will, wo Prometheus, zwischen leidenschaftlichem Haß und berechnender Vorsicht noch schwankend, dem Chor räthselhaft andeutet, daß Zeus, so stolz und glorreich er auch sei, doch unter einer Gewalt stehe, der er einmal unterliegen möge. Indem er nämlich v. 508 als Steuerführer der auch für Zeus unabänderlichen Nothwendigkeit Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες nennt, würde hier die Erwähnung der nie vergessenden Erinyen ganz unmotivirt sein, wenn sie nicht eine unmittelbare Beziehung zu Zeus und seinem Sturze hätten; sie eben sind es, deren Gewalt Kronos in seinem Fluch angerufen und ausgesprochen, sie sind nach dem Naturgesetz Vollstreckerinnen des Fluches, denn nicht umsonst heißen sie **Eum.** 360 „die heiligen der Sünde gedenkenden" und Frevel gegen die Eltern ist die schwerste Sünde (**Eum.** 516. vgl. **Od.** 2, 135).

So zeigt es sich denn auch von dieser Seite aus klar, daß Aeschylos nach den von ihm gewählten Vorbedingungen seiner Tragödie sich hier den Zeus gar nicht anders denken konnte, als unter dem Verhängniß einer drohenden Entthronung stehend; daß er aber damit im grellsten und wohlbewußten Widerspruch gegen seinen sonst ausgesprochenen Glauben sich befindet, wer möchte das leugnen? Schömann zwar versucht Ztschr. f. Alterth. 4, p. 891 die verzweifelte Einrede, wir wüßten nicht, ob nicht Aeschylos auch sonst sich den Sturz des Zeus als noch bevorstehend gedacht habe, und Baur (vgl. Schömann p. 136) sieht in solchem Glauben sogar das Bewußtsein ausgesprochen, daß in dem griechischen Zeus und somit überhaupt in der griechischen Religion die Idee des absoluten Geistes ihren entsprechenden Ausdruck nicht gefunden habe. Aber um nicht von der völligen Irreligiosität solches Glaubens zu sprechen, so läßt sich zum Glück aus Aeschylos selber nachweisen, daß der Gott, zu dem er mit der Inbrunst seines starken Herzens betete, für ihn jenem Verhängniß nicht unterworfen war; wie könnte er sonst in dem wundervollen Chorgesang **Ag.** 155 u. flg. mit solcher triumphirenden Sicherheit im Gegensatz zu den gestürzten Göttern seinen Zeus feiern? oder wie könnte er den seiner Entthronung entgegensehenden **Suppl.** 524 als den Seligsten der Seligen preisen? Ja **Suppl.** 569 spricht er ihm mit ausdrücklichen Worten ewige Dauer der Herrschaft zu, und **Ag.** 1544 knüpft er die Gültigkeit der ewigen Moirasatzung „wer gethan muß leiden" an das Dasein des Zeus.

Fassen wir also das gewonnene Resultat zusammen, so ist es dies: im Gef. Prom. erscheint Zeus weder als grausam noch als kleinlich, vielmehr ist die Großartigkeit des Characters durchaus gewahrt, aber nach dieser Darstellung hat er nicht nur keine Kunde von der Moira d. h. dem durch das Weltgesetz verhängten, sondern ihm droht auch möglicher Weise die Entthronung. Da jedoch dies letztere, wie wir gesehen haben, durch das erstere bedingt ist, so kann als Angelpunkt der Dualismus zwischen Zeus und Moira, welche sonst identisch

sind, bezeichnet werden. Und dieser Dualismus geht nicht nur aus der Handlung hervor, sondern der Dichter hat ausdrücklich darauf hingewiesen. Denn wollen wir auch nicht stark betonen, was der leidenschaftlich hassende Prometheus v. 186 sagt: „Ich weiß, das Zeus hart ist und seine Willkür für Recht ihm gilt," so würde man doch die Stellung des Chors wesentlich verkennen, wenn man nicht in seinen Aeußerungen die vom Dichter gewollte Auffassung der Verhältnisse sähe, und der Chor sagt v. 150 deutlich: „Zeus waltet gesetzlos" und v. 403: „Zeus schaltet nach eigenen Gesetzen."[18]) Erinnern wir uns aber hierbei, daß des Prometheus ὕβρις gerade in seinem Eigenwillen hervortrat, so darf wohl nicht bezweifelt werden, daß der Dichter mit jenen Worten ebenfalls eine Schuld des seine Schranken verkennenden Zeus hat bezeichnen wollen und daß er sich demnach hier in einem gewußten und gewollten Gegensatz gegen seinen wirklichen Glauben befindet. Verharren aber kann er unmöglich in diesem Gegensatz: so werden wir unausweichlich zu dem Schlusse gedrängt, daß Aeschylos im „Gelösten Prom." diese Dissonanz aufgehoben habe und daß also in der ganzen Trilogie eine Entwicklung des Zeus von der Stufe der Willkürherrschaft bis zur verfassungsmäßigen Regierung dargestellt gewesen sei.

Wie aber hat eine solche Entwicklung anschaulich gemacht werden können? fragt man und ist mit Recht bei dieser Frage bedenklich. Denn mit diesem abstrakten Begriff ist noch wenig oder nichts gesagt für den feurigen mit kühnster Phantasie alles beseelenden und lebendig anschauenden Dichter; es fragt sich, ob der todte Begriff für ihn ein konkretes sinnliches Leben hat gewinnen können. Nicht jede Darstellung solcher Entwicklung dürfte äschylisch heißen. Wenn z. B. Schömann Ztschr. f. A. 4, p. 898 es nicht für etwas an sich unmögliches hält, daß Aeschylos sich den Zeus als einen solchen gedacht habe, der erst allmählig herangereift und nach Ablegung jugendlicher Fehler und Mängel mit der Zeit zu dem erhabensten Wesen geworden sei, so glauben wir allerdings eine solche Entwicklung als eine für den Aeschylos an sich unmögliche bezeichnen zu können. Denn wie? gab es bei solchem allmähligen Reifen und Lernen irgendwo einen nothwendigen Abschluß, sodaß auf einer gewissen Stufe Zeus ausgelernt hätte und der vollkommene Gott geworden wäre? oder konnte sich andrerseits des Aeschylos erhabene Religiosität bei der Vorstellung eines fort und fort in alle Zukunft sich entwickelnden Gottes als des sicheren Hortes für das betende Herz beruhigen? Könnte jedoch selbst dies undenkbare gedacht werden, so würde eine solche Entwicklung noch immer der plastischen Kunst der Griechen und des Aeschylos insbesondere widerstreiten; denn ihr ist ein inneres Werden fremd, und in ihr werden die Verwicklungen und Kämpfe, welche die moderne Kunst, die psychologische, in das Gemüt des Helden verlegt, außerhalb des Handelnden in lebendigen Gestalten angeschaut.[19]) Soll also für die Entwicklung des Zeus in der Prometheustrilogie jeder Zweifel beseitigt werden, so haben wir eine solche Lösung des Räthsels zu suchen, die in plastischer Ver-

---

[18]) Durch diese Darstellung dürfte erledigt sein, was Schömann p. 31 und 32 zur Erklärung der angeführten Stellen herbeibringt; seine Auffassung ist unstatthaft.

[19]) An der Schömannschen Nachdichtung des Gelös'ten Pr. scheint uns besonders die Verkennung dieses Unterschiedes zu tadeln, die sich gipfelt in den Worten der Themis v. 759: „Du bist befreit: die Fesseln hat dies Wort gelös't: Denn wer dem Höchsten willig dienet, der ist frei." — Diese Worte sind eines neueren Philosophen würdig: um aber zu beurtheilen, wie wenig äschylisch sie sind, vergleiche man in unserer Tragödie die Fesselung, mit welch' furchtbarer Plastik die Qualen derselben dargestellt sind. —

anschaulichung zugleich einen Abschluß gewährt: und da die Entwicklung des Zeus, wie nachgewiesen ist, in seiner Identificirung mit der Moira bestehen muß, so fragt es sich vor allen Dingen, ob Aeschylos irgend ein persönliches Wesen als Träger und Wisser des Weltgeschickes angeschaut und dieses Wesen dann mit Zeus so habe vereinigt denken können, daß beide als Eins betrachtet würden.

Das Weltgeschick, die Moira, ist, wie wir oben gesehen haben, bedingt durch das Weltgesetz und darin so enthalten, daß, weil dieses ewig und unabänderlich ist, auch jenem nicht so zuwidergehandelt werden kann, daß die Grundlagen, auf denen es ruht, erschüttert würden. Das Weltgesetz aber muß vom Griechen gewissermaßen als die Seele des materiellen Urgrundes, als von Ewigkeit darin enthalten und ihm geeinet gedacht worden sein; die bewegende Ursache alles Lebens konnte nicht außerhalb der Materie gesetzt werden, denn das hieße: neben dem Einen Absoluten ein zweites annehmen, und überhaupt waren ja die Griechen bis auf Anaxagoras unfähig, ein rein Geistiges als für sich bestehend und immateriell zu denken. Als realen Urgrund aber scheint sich Aeschylos nicht gleich anderen Dichtern seines Volkes, wie Schömann p. 35 und 107 will, das Chaos, sondern die Erde vielmehr gedacht zu haben. Diese Vermuthung, die schon an sich nicht unwahrscheinlich ist, weil die Vorstellung vom Chaos, als eine unklare und nebelhafte, eher wohl aus priesterlicher Speculation als aus poetischer Anschauung hervorgegangen ist, erhält indirekt eine nicht verächtliche Bestätigung dadurch, daß nirgend beim Aeschylos der Name „Chaos“ vorkömmt, während doch namentlich im „Prometheus“ der Ort seiner Erwähnung gewesen wäre, wenn der Dichter sich diese Abstraktion als Urgrund gedacht hätte; ja v. 90 wird die Erde ausdrücklich Allmutter genannt. Diese also trägt in sich das Weltgesetz und somit die Moira, nach deren erstem Gebote sie selber in dunklem Drange alles, bis zur höchsten Blüte, der freien Persönlichkeit hin, aus sich heraus gebiert, und mit dieser Identität in Uebereinstimmung ist es, wenn **Eum.** zu Anf. Gäa bezeichnet wird als Protomantis, als erste Spenderin der Orakelsprüche d. h. der einzelnen Emanationen der ewigen Weltordnung. Denn daß hier Gäa als Person erscheint, obgleich sie das Absolute ist, erklärt sich einfach aus dem schon berührten Widerspruch, aus welchem überhaupt die griechische Speculation, die ewige Einheit von Geist und Natur nicht fassend, nicht herauskommen konnte; und zumal des Aeschylos dichterischer Drang mußte beständig seinem theologischen Bewußtsein in solcher Weise entgegenarbeiten, daß er das, was ihm im Gegensatz zu höheren und freieren Wesen als bewußtlos erschien, doch immer wieder als dämonische oder titanische Persönlichkeit auffaßte. Dennoch aber, da der Dichter und seine Zeitgenossen in derartiger Personification nicht leblose Allegorie, sondern leibhaftige Wahrheit sahen, konnte er die Gäa wohl ebenso wenig auf dem Theater vorführen, als es in jener Zeit eine Statue von ihr gegeben haben mag; den absoluten materiellen Urgrund in den beschränkten kleinlichen Umrissen einer menschlichen Figur zu sehen — an dem Widerspruch hätte sich der Zuschauer als einem unbegreiflichen stoßen müssen. Viel weniger dagegen mußte der Widerspruch anstößig sein, wenn Aeschylos jene Seele des Absoluten, die eben von Niemandem leibhaftig geschaut war, das mit der Gäa identische Welt- und Naturgesetz, durch eine Persönlichkeit repräsentirt dachte und diese seinen Zuschauern vorführte. Und das hat er gethan unter dem Namen Themis, welche demnach, als titanische Verleiblichung der Weltordnung und somit als Trägerin der Moira geschaut, doch mit dem materiellen Urgrunde, Gäa, eins ist, wie das der ringende und fast verzweifelnde Dichter und Denker ausspricht in den Worten **Prom.** 209 „Mir hatte mehrmals Themis, meine Zeugerin,

Und Ge, mit vielen Namen doch Ein Wesen nur, Vorausgesagt, wie sich die Zukunft bildete."[20]) Jene Titanin aber ist in unserer Tragödie ganz und gar geschieden von Zeus; nirgend erscheint sie in näherer Beziehung zu ihm, vielmehr, indem sie ihrem Sohn einen Orakelspruch offenbart hat, der Zeus bedroht, zeigt sich ihr Verhältniß zu diesem als ein beinahe feindseliges. Und natürlich, diese Spannung zwischen beiden ist ja ganz in Uebereinstimmung mit dem, was oben über das Verhältniß zwischen Zeus und der Moira nachgewiesen ist. Da nun aber im Schlußstück die Lösung und Versöhnung des Prometheus dargestellt gewesen ist und dieser nothwendig die Entwicklung des Zeus zum höchsten vollkommenen Gott, als welchen ihn Aeschylos sonst verehrt, vorangegangen sein muß: so kann diese Entwicklung nicht füglich etwas anderes gewesen sein, als die innigste Vereinigung des Zeus mit Themis, der Trägerin und Wisserin des Weltgeschickes. Und die hier sich aufdrängende Vermuthung findet in Aeschylos geretteten Werken zwar keine äußerliche Bestätigung, wohl aber bei Hesiod; und daß wir in Fällen, wo des Aeschylos Darstellung für uns Lücken läßt, uns auf ältere Mythengestaltungen beziehen, zumal wenn es sich bloß um die gewöhnlich mit Treue bewahrten äußern Umrisse derselben handelt, das findet allein schon in dem Schömannschen Werke die vollste Rechtfertigung. Hesiod aber in der Theogonie erzählt bekanntlich von der Vermählung des Zeus und der Themis, aus welcher Ehe Dike, Eunomia, Irene hervorgegangen seien. Und wird nun auch anderwärts bei Aeschylos **Suppl.** 355 Themis des Zeus Tochter genannt, so darf uns das nicht hindern, jene Lücke der äschylischen Darstellung, in welche nichts anders hineinpaßt, durch die Notiz der Theogonie zu ergänzen. Denn dachte man sich erst einmal Zeus mit Themis, der Wisserin und Begründerin der Moira, identisch, so lag es ja nahe, die letztere aus ihm herzuleiten, d. h. mythisch, Themis eine Tochter des Zeus zu nennen; geradewie bei Hesiod die

[20]) Schömann freilich in einer Anmerkung zu jener Stelle leugnet die Identität beider Gestalten und läßt demgemäß in seiner Nachdichtung beide als verschiedene Personen auftreten. Er nennt die Vorstellung von der Identität eine absonderliche, während wir sie aus dem theologischen System des Dichters als eine nothwendige ableiten; von äußeren Gründen aber führt er an, daß Eum. 2 Themis und Gäa unterschieden werden (in solchen untergeordneten Fragen, in welchen je nach dem Standpunkt des Dichters oder des Denkers die Antwort verschieden ausfallen mußte, darf man dem Aeschylos natürlich keine strenge Consequenz zumuthen) und zweitens, daß Themis hier und dort Titanin heißt und v. 205 doch die Titanen im Ganzen Kinder von Uranos und Gäa genannt werden (welcher Widerspruch sich ebenfalls in der angegebenen Betrachtung löst). Für die Identität aber spricht nicht bloß die unbefangene Deutung der oben angeführten Stelle, wobei gar nicht abzusehen wäre, warum 2 verschiedene Mächte mehrmals dem Prometheus eine Offenbarung gemacht, die beide dem Zeus, dem viel höheren und mächtigeren, vorenthielten, sondern auch die Art der Bezeichnung von Prometheus' Mutter. Als solche wird nämlich öfter Themis genannt, wenn aber der Held v. 1072 ausruft: „O Aether, du meiner Erzeugerin Lust, Umwirbler des alles erfreuenden Lichts, Sieh welch' Unrecht ich erdulde," so heißt hier doch nicht undeutlich Gäa seine Mutter. Und ebenso wenn Zeus überall bei Aeschylos Sohn der Gäa heißt (Suppl. 869. 878. Eum. 892) und dabei in unsrer Tragödie die Blutsverwandtschaft zwischen Prometheus und den übrigen Göttern hervorgehoben wird, oder wenn v. 348 Prometheus Bruder des (erdgebornen) Atlas heißt oder er nach Cic. Tusc. die Titanen als seines Bluts Genossenschaft anredet, so sind auch das unverwerfliche Zeugnisse für unsere Meinung. Wie endlich auch anderswo Themis und Gäa identificirt werden, siehe Welcker Tril. p. 41. Schömann hat demnach Unrecht, die einfachste Deutung von v. 209, die gestützt ist durch den Scholiasten, zu verwerfen und durch eine gezwungene zu ersetzen. —

Moiren bald unabhängig vom höchsten Gott dastehen, bald seine Töchter heißen, oder wie bei Homer (vgl. **Nitzsch** zu **Od.** 2, 68) Themis in einem ganz unklaren Verhältniß zum Zeus steht. Daß aber die Vorstellung, die höchste polytheistische und die höchste pandämonistische Potenz, als zunächst von einander unabhängig, sich zum innigsten Bunde die Hand reichen zu lassen, auch dem äschylischen Zeitalter nicht fremd war, geht hervor aus **Pind. fr.** 6, nach welchem die Moiren Themis als Gemahlin dem Zeus zuführen. Und so tragen wir nicht länger Bedenken, eben diese Vermählung, durch welche die höchste Intelligenz, die freieste Persönlichkeit zugleich Vollstrecker und Inhaber der Moira wurde, als die Lösung des Räthsels auszusprechen. Denn hiermit sinken in der That die sich sonst entgegenthürmenden Schwierigkeiten in sich zusammen: nach dieser Annahme ist Aeschylos nicht mehr in der Hauptfrage seiner theologischen Speculation, über das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit zu einander, mit sich selbst in Widerspruch, denn ihr zufolge war es gerade in dieser Trilogie seine Aufgabe, die Entwicklung des Kosmos zu seiner gegenwärtigen und von nun an ewigen Harmonie darzustellen und insofern die Tragödie κατ' ἐξοχήν, das **procemium omnis tragœdiæ**, zu dichten, als alle ihre Hebel, die ὕβρις, die μοῖρα, und das Kind beider, der ἀλάστωρ, hier vor der gegenwärtigen Weltordnung, für die Menschen und die Heroen typisch, in der Götterwelt wirkend angeschaut würden. Sobald nämlich Zeus das Weltgesetz in sich trug und ihm also die Moira in ihrem vollen Umfang kund war, sodaß er auch des Kronos Fluch durch seine Befreiung löste (**Eum.** 614), konnte weder der Sturz ihm mehr bevorstehen, noch er überhaupt seine Schranken oder die seiner Herrschaft verkennen; er mußte, was nach ewigem Recht Anspruch auf Bestand hatte, ehren und schützen, also auch die Regierung der früher von ihm verstoßenen Menschenwelt übernehmen. Aber indem er so die eigene ὕβρις sühnte, bedurft' er andrerseits des prometheischen Geheimnisses nicht mehr, um im dauernden Besitz der Weltherrschaft zu bleiben. Denn hierin hat ohne Zweifel Schömann Recht, wenn er es mit äschylischen Begriffen von der Majestät des Zeus für unvereinbar hält, diesen als Bittenden vor Prometheus sich zu denken. Freilich aber thut er durch die von ihm versuchte Lösung, die Religiosität des Dichters wahrend, der Kunst desselben nicht geringen Eintrag: nach ihm wäre das Geheimniß des Prometheus ja ganz überflüssig und ohne dramatische Wirkung, höchstens erklärte es psychologisch den unbändigen Trotz des eigenwilligen Empörers, während doch im Drama unaufhaltsamer lebendiger Fortschritt sein, eine That die andere erzeugen muß, sodaß kein Motiv in sich selber zurücksinkt. Nach unserer Lösung dagegen ist das Geheimniß gerade der dramatische Nerv; denn eben durch jenes, dessen Hälfte ja Zeus aus dem leidenschaftlichen Wuthausbruch des gequälten Helden kennt, wird natürlich der Gott, dem Triebe der Selbsterhaltung folgend, gezwungen, anderswohin seine Zuflucht zu nehmen, um dort das ganze zu erfahren. Und wohin anders soll er sie nehmen, als zu der, von welcher seine Offenbarungen zu haben Prometheus prahlt? und so führt also gerade der wilde Trotz des Helden und seine leidenschaftliche Drohung die Identificirung des Zeus mit der Moira, die Herstellung des Kosmos und damit sowohl die Lösung des Kronos und der Titanen, als auch die eigene Befreiung des Gemarterten herbei. Das scheint uns ein der Kunst des Aeschylos nicht unwürdiger Hergang zu sein.

Für die Lösung des Prometheus war aber die nothwendige Vorbedingung seine Selbsterkenntniß, aus welcher die Demüthigung folgte; und diese richtige Selbstschätzung muß — darin stimmen wir durchaus Schömann bei — zunächst durch Herakles, das bewunderungswürdige Gegenbild des Prometheus, geweckt worden sein. Denn wie seine großen Geistesverwandten

Pindaros und Simonides sieht Aeschylos in der Tugend das größte Geschenk der Götter (Ag. 902), Zeus selber nämlich weckt den Bösen, den bloß auf sich vertrauenden, schlimme Gesinnungen, doch fromme den Gerechten (Suppl. 399). Von solcher Gabe jedoch rühmt Prometheus nichts, und natürlich: er konnte sie gar nicht mittheilen, er ist ja der einseitig auf sich gestellte, der dem Kosmos trotzende. Doch ebenso wenig war Zeus dazu im Stande, bevor er mit der Moira identisch und verfassungsmäßiger König geworden war: aber nach seiner Vermählung, da er den Kosmos hergestellt und also auch die Herrschaft der Menschen übernommen hatte, wie mußte er da die irdische Welt finden? Natürlich im wildesten Hader; denn weil Prometheus den Menschen nur die Verstandeskünste gelehrt hatte, so mußte jeder in leidenschaftlicher Selbstsucht und in Eigenwillen seine Fähigkeiten nur zur Erweiterung der eigenen Schranken zu verwenden trachten, ohne Scheu vor den Rechten Anderer; daher blinder Trotz, Wuth, Krieg Aller gegen Alle; die segensreichen Moiren verschwunden, die furchtbaren Erinyen in nie endender Arbeit der Rache. Da nahte sich Zeus, der des Weltgesetzes harmonische Ordnung auch auf Erden verwirklichen wollte und mußte, der Alkmene, um sich zur Sühnung seiner ὕβρις einen Vermittler zu erzeugen, welcher dem unter den Göttern bereits herrschenden Kosmos nunmehr auch unter den Menschen ein Abbild herstellte. Und das that Herakles (die Verleiblichung der Ueberwindung des Pelasgerthums durch die hellenische Tugend), indem er, Ungethüme bändigend, Frevel bestrafend, das Gleichgewicht im natürlichen und ethischen Gebiet herstellte, dann aber der Menschen Heiland ward durch seine Staatengründung und durch die Stiftung der alle Hellenen mit dem heiligen Bande der Nationalität umschlingenden olympischen Spiele (Pind. Ol. 3), hierdurch zugleich aller menschlichen Tugend Begründer. Denn nicht bloß Platon (Prot. p. 324 und 25) bezeichnet alle Tugend mit dem zusammenfassenden Namen πολιτική, sondern es ist dies bekanntlich die griechische Anschauung überhaupt. Und natürlich. Denn stellen wir uns die Hellenen vor in ihrer derben Gesundheit, ihren Leidenschaften und selbstsüchtigen Neigungen, ihrem spröden Hang zum Alleinstehen, ihrem Haß des Zwanges, und sehen wir trotz dieser üppig schwellenden Individualität dennoch ihre Unterordnung unter das Gemeinwesen, ihren Gehorsam gegen das Gesetz: so mußte der Widerspruch, wie doch eine solche Masse von trotzigen abstoßenden Persönlichkeiten durch ein Band der Nothwendigkeit zusammengehalten werden könne, unerklärlich scheinen, wenn nicht die harmonische Ordnung als göttliche Gabe angesehen und in dieser Gabe zugleich die Quelle der Tugend erblickt würde. Denn das Maßhalten, die Selbstbeschränkung, die sittliche Scheu in fremdes Gebiet hinüberzugreifen, diese für die Griechen höchsten Tugenden — was sind sie anders als, wie einerseits in ihren Anfängen die nothwendige Bedingung und Voraussetzung jedes Gemeinwesens, so andrerseits in ihrer Vollendung erst die Frucht der hemmenden leitenden erziehenden Staatsform? Indem also Herakles Staatengründer unter den Menschen ward und sie zu einem Kosmos als dem Abbilde der ewigen Weltordnung hinführte, gab er, der Zeusgesandte, ihnen solche Güter, gegen welche des Prometheus Gaben nicht bloß als die weit geringeren, sondern auch als die für sich allein verderblichen, in Verbindung mit jenen erst segensreich wirkenden erscheinen mußten. Und so dürfen wir mit Fug und Recht, Schömann folgend, die Erzählung des Herakles von seinen Thaten als die erste Erweichung des störrigen Prometheustrotzes ansehen; nur aber mußte auch Zeus, wenn der Held wirklich der Versöhnung zugänglich gemacht werden sollte, nicht bloß ein

wesentlich anderer denn früher scheinen, sondern auch sein — denn würde nicht Prometheus sich selbst widersprechen, wenn er alle Belehrung früher hätte haben können und sie doch jetzt erst annähme?

Die völlige Versöhnlichkeit der Stimmung konnte jedoch erst — und auch hierin folgen wir Schömann — durch Themis erweckt werden. Indessen ist einleuchtend, wie diese nach unserer Auffassung vielmehr als nach der Schömannschen zur Vermittlerin geeignet ist. Denn war Zeus der im Verhältniß zur früheren Zeit unveränderte, so ist es dramatisch ganz unmotivirt, warum Themis nicht ebenso gut wie jetzt schon früher dem Prometheus ihre Lehren ertheilt und so die Qual von Jahrhunderten ihm erspart hat. Mit einer bloßen Moirabestimmung kommen wir hier nicht aus, denn innerhalb des Dramas herrscht die Freiheit; wie aber Schömann in seiner Nachdichtung die Sache behandelt, so erscheint der späte Verzug der Belehrung nur als grausame für eine Mutter doppelt unnatürliche Laune. Nach unserer Auffassung dagegen war Themis, die vorher titanische d. h. die zwischen Bewußtlosigkeit und Freiheit schwankende und nur nach Trieben handelnde Persönlichkeit erst durch die Vermählung mit Zeus zu einer wahrhaft freien olympischen Gottheit verklärt und somit erst zum selbstthätigen Handeln befähigt worden; erst jetzt konnte sie zwischen Gatten und Sohn dadurch vermitteln, daß sie ihre früher stückweise und dunkel gegebenen Offenbarungen ergänzte und erhellte und daß sie dem Sohn zeigte, wie erst jetzt die ewige Weltordnung, in das Selbstbewußtsein des freiesten Gottes erhoben, eine schöne Harmonie sei, die niederen Wesen nicht mehr blind zermalmend, sondern, ob auch in sich unwandelbar, doch das Widerstrebende in sich hinein zu bilden nur wohlthätigen Zwang übend. So mußte des Prometheus Stimmung dem Zeus völlig versöhnt werden.

Ueber die Lösung endlich sowie über einige untergeordnete Punkte, namentlich über Sicilien als den Ort der Aufführung, uns des weiteren auszusprechen, liegt nicht in unserem durch äußere Rücksichten bedingten Plane. Sollte jedoch unsere Absicht, die Frage über die Entwicklung des Zeus zu einer befriedigenden Lösung hinzuführen, einigermaßen gelungen sein, so ist das eigene Verdienst jedenfalls gering: bedeutende Männer und vor allen Schömann haben so vorgearbeitet, daß die Antwort auf jene Frage uns mehr aus ihrer Darstellung entgegengetreten, als durch Suchen gefunden ist. Und mit dieser unumwundenen Zueignung möge auch hier und dort ein vielleicht zu jugendliches Wort entschuldigt und dem wissenschaftlichen Eifer wie der Liebe zu Aeschylos vielmehr, als einer Impietät gegen große und verehrte Namen beigemessen werden.



Druck von Augustin in Glückstadt.